حسن جلبي على شرح مواقف

الكل هو الباقي ابده [illegible] ولنذن [illegible] الطهارة فولندن

الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاجي بشير آغاء دار السعادة الشريفة
لسنة ثمان وخمسين ومائة
والف

هذه النسخة الجليلة والمجلة الجميلة من وقف حضرت مولانا صاحب الخيرات الحسان
صاحب ذيل الجود والاحسان منور مصابيح المقاصد بانوار العناية
مفتح معاقد المراصد بمفتاح الكفاية جامع مجالس العلم والعمل حائز مجامع البر
الاكمل الاتم وهو آغاء دار السعادة الحاج بشير وفقه الله للخير المزيد والبر الكثير
من هو على كل شيء قدير حرره الفقير الى الله سبحانه وتعالى
محمد امين المفتش باوقاف الحرمين المحترمين
عفي عنه

تملكه العبد الفقير محمد بن حسن الشهير
بقره چلبي زاده جعل الله التقوى زاده

استصحبه العبد الفقير ابو الفضل محمود عفي عنه
الشهير بقره چلبي زاده
عفي عنه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

الحمد لله الذي تولهت الافهام في كبرياء ذاته وتحيرت الاوهام في عظمة صفاته تهللت على وجنات الكاينات اثار احسانه وتلألأت في صفحات الموجودات انوار سلطانه وسبحان من اوضح بالحجج البالغة محجة الجنة واسس مبادى الدين على الكتاب والسنة ثم الصلوة على سيد الرسل وموضح السبل المبعوث الى الاسود والاحمر الشفيع المشفع يوم المحشر ابى القاسم محمد المرفوع ذكره فوق السماء السابعة المشهور خبره في الامم السالفة الذي نسخت بشريعته الشرايع والملل وتبدلت ببعثته الدول والنحل وعلى آله واصحابه بدور معالم الايمان وشموس عوالم العرفان ما وقب ليل وغسق ولاح نجم وخفق وبعد فاعلموا معاشر طلاب اليقين سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين ان اصحاب العقول منتحلى وارباب النظر متوافقون على ان افضل الرغايب ابهة وجمال الانوار وارفع المآرب منقبة وكمال العلم الذي هو ثمرة العقل الذي هو انفس الاشياء ووصيفة القلب الذي هو رئيس الاعضاء واشرف العلوم وانفسها واكمل المعارف وارفعها هي العلوم الشرعية والمعارف الدينية اذ بها ينتظم صلاح العباد ويغتنم الفلاح في المعاد وعلم الكلام من بينها اعلاها شانا واقواها برهانا واوثقها بنيانا واوضحها تبيانا ثم شرح المواقف من بين كتبه للمولى المحقق والحبر المدقق جامع المعقول والمنقول قرة عين الفحول السيد الشريف عامله الله بلطفه اللطيف كتاب اعترف بسمو منزلته الحاسدون واذعن بعلو مرتبته المعاندون وكيف لا وقد انطوى على زبدة نتايج الانظار واحتوى على خلاصة ابكار الافكار واني كنت صرفت الهمة الى استقصاء فوايده فلق الرغبة في ان اوفي كيلي من فرايده متفوقا لاستنشاق حدايقه افاويق المجهود متخطيا في دركه دقايقه كل حد من الجهد معهود حايما حول حمى مقطرها الى ان ورب منها رتبة بفرطها ولقد طال ما حال في صدري ان اكتب عليه حواشي يذلل صعابه ويكشف عن وجوه خرايده نقابه انتقد فيه نتايج الافكار واوضح خرايد الاسرار عطفا

بعون

مسنى على امد الطالب ومن له في تحقيق الحق ارب اذ كان هم اكثر اهل زماننا مقصورا على استطلاع طلع بدايعه واستكشاف كنه ودايعه معتصمين في كشف اسراره بالحواشي والاطراف قانعين عن لحاق لئاليه بالاصداف وكان يعوقني عن ذلك تفرع البال وتشعب الحال بسبب ما اعاينه من محن الزمان واعانيه من طوارق الحدثان ثم مارى عليه طباع اكثر الاخوان من الميل الى اللدد والعناد والانحراف عن منهج الرشاد يتقشفون بتراهم المموهة والصفا وقلوبهم محشوة بعقارب الجفا تواتر على التماس طلاب الكمال بلسان الحال والمقال دايبت الاقدام عليه اخرى وشرعت فيه بعد ان قدمت رجلا واخرت اخرى لعلمي باني لست من فرسان هذا الميدان واعترافي بقصور الفطر وعدم الامعان فجاء بحمد الله في زمان يسير كما تحسنه الاحباء وارتضاه الالباء مشتملا على حقايق ما امتدت اليها ايدي الافكار محتويا على دقايق ما فتق بها رتقها اذهان اولوا الابصار وسيحمد السابح في لجج بحر الباحث في بشحه ما اودعته من فرايد الفوايد ومهدت فيه من موايد العوايد والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والمأمول من الاذكياء المتحلين بحلى الانصاف المتخلين عن رذايل البغى والاعتساف اذا عثروا على شيء ولم يعيه القدم او طغى به القلم ان يستحضروا ان لكل جواد كبوة ولكل صارم نبوة ومن ذا الذي يرضى سجاياه كلها كفى المرء نبلا ان يعد معايبه على اني اعلم ان الناس عظوني تفطت عنهم وان يحتوا عمقهم مباحث والمسؤول من جناب فياض الجلال لا زفع العوال ان ينفع به المحصل ويجعله ذخرا ليوم الدين وهو حسبي ونعم الوكيل قوله فيسمل او لا تيمنا فان قلت ليس للبسملة مدخل في الاثارة المذكورة لان البسملة مما يطرد في اول كل كتاب من كل فن فلا يحصل بها اشارة الى المقاصد الاتية فلا وجه للفاء قلت قضية خطبة كتابه اشارة الى مقاصد علم الكلام اني استحلي ويعتد به وبعد تعلق فارغ ابتداء الكتاب بعد رعاية التيمن ببسم الله فكانه قال اراد التيمن المذكور فبسمل اولا تيمنا لتعذر به ذكر التضمين فالفاء حينئذ اصاب موقعه على انها قد يجيء

لمجد الترتيب كما ذكره ابن هاشم في معنى اللبيب وانه امثلة كثيرة في القران المجيد والظاهر
ان البسملة متاخرة زمانا عن التضمين الذى اريد به مناسبة الاراداة وقد يتوهم
انه اراد بالتضمين المذكور الايراد في ضمن الخطبة اى اثنائها وللبسملة مدخل في ذلك
اذ لو لم يبسمل اولا لكان الايتان به في اول الخطبة لا في اثنائها وتقدم جملة الحمد له لا يكفى
لان قوله العلى شانه اى سواء اعتبر بدلا عن لفظ الله او نعتا له من متمماتها ولا يخفى ما فيه
من التعسف وقد ايضا لفظ التضمين يشعر باشتمال الخطبة على شئ اخر سوى الحمد له
المذكور وللبسملة على قصد التيمن مدخل في التضمين وان لم يكن لها مدخل في
براعة الاستهلال وبهذا ايضا يظهر حسن موقع الفاء اذا حملت على مجرد الترتيب ايضا
ولو بالنسبة الى فعل التضمين لان مرتبة التفصيل متاخرة عن مرتبة الاجمال الحاصل
وفيه ايضا تعسف على المتامل قوله ثم قال الحمد لله ان قلت ثم للترتيب مع التراخى
ولا تراخى للحمدله عن البسملة لا زمانا ولا رتبة كما هو الظاهر فما وجهه قلت بعد
تسليم عطف مدخول ثم على البسملة قد ذكرنا في حواشى المطول ان المحققين من النحاة
نصوا على ان وجوب دلالة ثم على التراخى وجوبا مخصوصة بعطف المفرد قوله الى
سماء قدسه اراد بالقدس التنزه عن النقص وفيه تاكيد لكونه جامعا لجميع ما يتعلق
الشان ولذا ترك العطف وبهذا يظهر حسن ارتباطه بما قبله واندفاع ما قيل الانسب
بالسياق ان يقول الى سرادق كماله كما لا يخفى على المتامل قوله ولا يجرى في ملكوته الا ما يشاء
لما كان المتبادر من قوله لا يستعصى على ارادته شئ ان كل ما اراده فهو واقع ولا
يظهر منه معنى الحصر وهو ان لا يقع الا ما اراده وكان هذا ايضا من جملة جهات
قوة السلطنة اورد قوله ولا يجرى في ملكوته الا ما يشاء افادة للمعنى المذكور وليس
تخصيصا بعد التعميم كما ظن واما تخصيص الملكوت بالذكر فان حمل على المعنى اللغوى
وهو الملك فان الملكوت مبالغة في الملك كما ان الرهبوت مبالغة في الرهبة فلا اشكال

ظ وان حمل على عالم الباطن والغيب فهو من قبيل تخصيص العرش بالذكر في الحكم
بالاستيلاء كما قال الله تع الرحمن على العرش استوى اى استولى والاولى والاقرب ان
الخصوص اعنى المعتزلة انما يدعون وقوع خلاف المراد في عالم الشهادة دون عالم الغيب
فقال قوله حيث عددت سبعا هى كما نقل عن الشارح النار ثم الهواء الحار ثم الطبقة
الزمهريرية ثم الهواء المجاور للارض ثم الماء ثم الطبقة الطينية المركبة من الماء والارض
ثم الطبقة الارضية الصرفة التى بقرب المركز وفى طبقات العناصر واعدادها اقوال اخر بعضها
مذكور في الموقف الرابع من هذا الكتاب وبعضها مذكور في كتب اخر لا نطيل الكلام باستقصاء
عنها في هذا الموضع واعلم ان السماء وطبقات العناصر تستدعى ان يحمل الارضين الاتية
على السفليات وهو بعد لا يخفى قوله بنوع الانسان على غيره فسر بنى ادم بنوع الانسان
ليتناول الحكم بالتكريم آدم عم واراد بغيره الحيوانات العجم لا الجن بل ولا الملك ايضا
قوله المسمى عقلا بالملكة فان قلت لا شك ان من المرتبة الاولى التى هى الاستعداد المحض
ومن المرتبة الثالثة المفسرة بالعلم بالضروريات واستعداد النفس لكل الاكتسابات النظريات
مرتبة اخرى هى العلم بالجزئيات المحسوسة فلم لم يتعرضوا لها قلت لانها ليست من مراتب القوة
النظرية بل من خواص النفس الحيوانية والغرض عد المراتب المخصوصة بالنفس الناطقة قوله
حتى يحصل ملكة الاستحضار قال بعض المحققين وعندى انه لا اعتبار بالملكة في الاستحضار
في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار في الجملة كافية والا لم ينحصر مراتب القوة النظرية
في الاربعة فانه اذا احضرت المعقولات مرة مثلا وذهل عنها فالنفس قادرة على استحضارها
ولو بتجشم فهذه المرتبة لو لم يعد عقلا بالفعل لم يتحقق الانحصار لعدم تحققها على التقدير
المستفاد بالتفسير المذكور قوله متقدمة عليه في البقاء ولان في كل منها جهة تقدم على الاخرى
وتعارض الجهتان اشار اليهما معا بقوله والارتقاء في مدارج الكمال قوله وهذا هو
الغاية القصوى فان قلت قد صرحوا بانه بعد مرتبة العقل المستفاد مرتبتان احدهما

هذا ليس على اصطلاح ... ايضا قائلون بالترتيب ...

مرتبة عين اليقين وهي ان يصير النفس بحيث تشاهد المعقولات في المفارق المفيض اياها
كما هي الثانية مرتبة حق اليقين وهي ان يصير النفس بحيث تتصل بالمفارق اتصالا
عقليا وتلاقي ذاتها ذاته تلاقيا روحانيا والفرق بين علم اليقين وعين اليقين
وحق اليقين بان مشاهدة كل ما يرى بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة
جرم النار الذي يفيض ذلك النور على ما يقبل الاضاءة بمثابة عين اليقين وتاثير النار
فيما يصل اليه بمحو هويته وتصييره نارا صرفا بمثابة حق اليقين في معنى قوله وهذا هو
الغاية القصوى في الارتقاء في الكمالات العلمية لانتقال الكلام في مراتب القوة النظرية
ومرتبتا عين اليقين وحق اليقين من مراتب العمل وآثاره لانا نقول المستفاد
بالمعنى الثاني من مراتب العمل ايضا فلعلهم ارادوا بالمستفاد الذي حكموا بان بعده مرتبتي
عين اليقين وحق اليقين المستفاد بالمعنى الاول لا الثاني اذ لا يلزم مثلا ان مشاهدة المعقولات
دفعة يحصل قبل الاتصال بالمفارق والمحكوم عليه بانه الغاية القصوى هو المستفاد
بالمعنى الثاني وبالجملة لا يتصور في نفس الكمال العلمي مرتبة اعلى من ان تكون جميع النظريات
على ما هي عليه مشاهدة بالفعل على سبيل الاجتماع سواء قيل هذه المرتبة تحصل قبل
المرتبتين الاخريين او بعدهما او انها عين احدهما واعلوية المرتبتين الاخريين منها
لو سلم فليس باعتبار نفس الكمال العلمي بل باعتبار اشتمالهما عليها وعلى مزية اخرى فلا اشكال
قوله ومستقره الدار الاخرة اه قيل عليه الظاهر ان المراد بالمعقولات المذكورة في هذا
التفسير المعقولات التي كسبها وادركها النفس على ما يشعر به قوله شاهد معقولاتها
وبه صرح في حواشي شرح المطالع حيث قال التي ادركتها ولا يخفى على ذي مسكة انه يجوز
ان يكون شخص من الاشخاص قد حصل له معقولات نظرية لا بد على شيئين او تلميذ شاهد
في الدار الدنيا ولو له زيادة تعلق وعدم تجرد فلا يصح قوله ومستقره الدار الاخرة
واجيب بان المراد جميع النظريات وقوله معقولاتها من حيث انه يتمكن من تعقل جميع

النظريات وقوله والحواشي التي ادركتها محمول على ادراكه اما المبادي لها او لنفسها
من حيث ان ادراك المبادي ادراك للمطالب بالقوة وانت خبير بان اعتبار
حصول مبادي جميع النظريات بالفعل لكل نفس بعيد المستفاد بالنسبة اليهما لا
يكاد يصح اللهم الا ان يحمل الادراك على المجاز اعني ما يعم استعداده اما اصالة
او بتوسط المبادي في البدن كما لا يخفى وكلمة ثم على معناها الاصلي فيرد عليه يلزم
من ذلك تاخر الامر بالتكليف عن حصول المراتب الاربع وليس كذلك ورد بان اللازم
تاخره عن حصول المرتبتين الاوليين وعن التامل للمرتبتين الاخريين لا عن حصولهما
بالفعل ولا محذور فيه وقد يجاب بان لا محذور في الاول ايضا على تقدير تسليم اللزوم
اذ المذهب الحق عند اهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف
مع البلوغ والمرتبتان الاخريان يحصلان قبله كما هو الظ قوله والمراد انه نوع منهم
على السنة الرسل فان قلت الشارح قد فسر بني ادم بنوع الانسان وادم منهم
وليس ما مر واعلى السنة الرسل اذ الظاهر ان المراد رسل البشر فكيف يستقيم ما ذكره
قلت المراد انه تعالى امر النوع على السنة الرسل لا كل فرد فرد والا لم يستقم في بعض
من سواه من الانبياء ايضا قوله فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا اراد بالصانع
الحقيقي صانعا ليس بمصنوع لغيره وهو القديم الواجب فاندفع ما قيل بل لكونه قديما
غير محتاج الى صانع آخر كيف وكونه قديما غير محتاج الى صانع آخر انما يستلزم القيام
بنفسه لا الافاضة لغيره بالفعل الا ان يريد لكونه صانعا قديما قوله والمقدور به
هو الامكان فيه انه لو تم لدل الظاهر على ان المقدورية الصفات وسياتي في الموقف الخامس
بطلانه وحمل المقدورية على المعلولية بعيد كما لا يخفى يستلزم عجزه تعالى اما عجزه اذ هو قادر
على التهديد والمنع وارخاء العنان ليبلوهم ايهم احسن عملا وفيه تامل قوله تنبيها على انه
استئناف بيان له ولو قيل متعلق لم يكن تنبيها على تلك الدلالة اصلا وان وجب نقل الدلالة

لان التنبيه انما يحصل من تعيين المطلوب الدال على كونه شيئا فافانه في الاصطلاح صحب
سوال ناش مما تقدم كانه قيل لم قلت ان ذاته تع متصف بما ذكر من الصفات المذكورة فينبغي
ان تحقق معنى الكلام قوله ازلى ذكر في الصحاح ان الازل بالتحريك القدم تقال انه ازلى
ثم قال ذكر بعض اهل العلم ان اصل هذه الكلمة قولهم للقديم لم يزل ثم نسب الى هذا فلم
يستقم الا بالاختصار فقالوا يزلى ثم ابدلت الياء الفا لانها اخف فقالوا ازلى كما قال
في الرمح المنسوب الى ذى يزن ازنى وقيل الازل اسم لما تضيق القلب عن تقدير بدايته
من الازل وهو الضيق والابد اسم لما يضيق القلب عن تقدير نهايته من الابود
وهو النفور قوله اتعاد به ابدى ولان للقديم معنى آخر كما هو لم تع كالوجود
القويم ذكر الازلى قرينة للمراد ودفعا للتوهم البعيد قوله لانها ليست مغايرة له التبادر
المتعارف من التوحيد هو النفي عن الاغيار كما لا يخفى على المصنف فاندفع ما قيل عدم
الغيرية لا العضل لعينيته التى تقتضيها التوحيد نعم يندفع بما ذكره السوال على قوله
وحكم على ما عداه بالعدم والفناء الا ان يقال المتبادر من التوحيد هو النفي عن الغير
بالمعنى اللغوى لا الاصطلاحى وقد يقال هذا وارد على متعارف العرب حيث
يقولون ما دارت لا زيد او يريدون مع صفاته والاقرب ان يحمل على القدم بالذات
كما ذكره في البقاء فلا يعضى بالصفات وان قيل بالتغاير بينها وبين الذات قوله
يسلسلها ايانا لان صنع الافعال يدل على التجدد كما ان صفات الافعال متجددة
قوله اذ لا حاكم فوقه وكون العقل حاكما باطل يعني ان الوجوب عليه اما بوجوب
من يوجبه عليه ولا يخفى بطلانه او بحكم العقل بالوجوب عليه بان يدرك في بعض
الافعال او التروك قبحا ذاتيا يحيل لاجله الاتيان به ويوجب عليه الاتيان
بخلافه كما يزعمه المعتزلة وهذا ايضا باطل لما تقرر من الحسن والقبح شرعيان
وقد يقال العقل وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكن يجوز ان يكون مدركا

ان وجوب

ان وجوب بعض الاشياء عليه يكون مقتضى لصفاته الكاملة الازلية اللازمة فتامل قوله
بالاغراض والعلل الظاهر ان المراد بالعلل العلل الغائية وانه لا فرق بينها وبين الاغراض
وان كان بينها وبين الغاية فرق مشهور وقد يفرق بينهما بان الغرض هو الغاية المقصودة
الغائية الى الفاعل والغائية اعم وبعلل الشارح كلام التفتازاني بعلة اخرى يشير الى هذا
وقد بنى كلامه على ان المراد بالعلل العلل الفاعلية وحاصله ان الافعال التى هى لا بد عندنا
ليست لغيره تعالى في نفس الامر كما يزعمه المعتزلة في الافعال الاختيارية للعباد والفلاسفة
في عامة الافعال لانه يستلزم نقصانه في فاعليته تع بالنسبة لبعض الافعال اباه وفيكر ان سنخ
الفرق التعليل على الفرق في المفهوم فلتامل قوله يستلزم نقصانه في فاعليته لان العلة
الغائية هى الباعثة على الفعل وهى مقدمة على المعلول بحسب التصور حتى لو لم يتصور لم يتحقق
الفعل والفاعلية ايضا والا لم يكن ما فرضت غاية غاية ولا شك انه نقصان في الفاعلية
والمذهب الحق ان الله تع كاف بما له من الارادة في الافعال كلها قوله والرزق عندنا اسم
المراد بما ذكره نفس الرزق حتى يرد ان الاضافة الى الله تع معتبرة في مفهومه والتوقف
المذكور دال على اعتبارها بل بمعنى ما يطلق عليه عندنا كلمة يشعر بصحة اطلاقه على العوارى
ولا طلوع عن بعد فان قلت لو كان الحرام رزقا لكان منفق مغصوبه ممدوحا لقوله تعالى
في مقام المدح ومما رزقناهم ينفقون والتالى باطل قلت الملازمة ممنوعة لان في المعنى
فالممدوح منفق بعض الرزق وهو الحلال الطيب اشارة الى ما حسن السوال والزايغ والطلوع
الى الجملة الاسمية ثم الضمير يجوز ان يكون للشان وان يكون لله قوله ثم البعثة مشتملة اه
اشارة الى وجه التراخي في الرتبة وحاصله ان البعثة مشتملة على احكام كثيرة من جملتها الامر
بالتفكر فيكون الامر بالتفكر من البعثة بل جزء من اجزائها والجزء مقدم بالذات على الكل
قوله سوى الامر بالتفكر صفة لقوله احكام كثيرة وليس المراد ان المص شاذ الى ما سوى الامر
بالتفكر من الاحكام لانه شاذ اليه ايضا بقوله ويامرهم بمعرفته اذ لا طريق مقدور الها

الى معرفة الكسبيات بالنظر عامة الخلق سوى الاستدلال قوله والرسول نبي معه كتاب
اتبع صاحب الكشاف في تفسير الرسول لكن فيه اعتراض مشهور وهو ان الكتب
مائة واربعة والرسل اكثر من ثلثمائة ويجوز تكرار نزول الكتب على ان يكون تخصيص
بعض الصحف ببعض الانبياء لنزوله عليه اولا ايا عنه رواية وقد يقال بان مراده به
كتاب ان يكون مامورا بالدعوة الى شريعة كتاب سواء نزل على الغير او على نبي آخر وقيل
ان الرسول هو الذي انزل عليه كتاب او امر بحكم لم يكن قبله وان لم ينزل عليه كتاب
وبالجملة من يكون له شريعة متجددة والنبي اعم والاقرب ان الرسول من نزل عليه
جبرئيل عم وامره بالتبليغ والنبي غير الرسول من سمع صوتا او قيل له في المنام انك نبي فبلغ
النبوة واعطي المعجزة قوله والنبي غير الرسول من لا كتاب معه انما لم يقل والنبي اعم كما هو المشهور
لان النبي الرسول معلوم والمحتاج اليه البيان هو النبي غير الرسول واراد بمن لا كتاب
معه نبي لا كتاب معه بقرينة السوق فلا يرد لزوم كون آحاد الناس نبيا نعم يلزم
ان يكون من يحكم من الانبياء بدون كتاب لا متابعة من قبله خارجا عن النبي و
الرسول معا اللهم الا ان يبين ان لا وجود لمثله ودونه خرط القتاد قوله واية ايضا كونه
علامة دالة اه وعلى هذا يكون عطف الآيات على المعجزات من قبيل عطف الصفة على الصفة
بناء على ان الذات من حيث اتصافها بهذه الصفة غيرها من حيث اتصافها بتلك فيحصل التغاير
المصحح للعطف وهذا معنى ما قال بتنزيل تغاير الصفات منزلة تغاير الذات قوله الدعوة اه فان
الدعوة الى التنزيه والتوحيد على الامر بمعرفة الواجب مع ان معرفة الواجب سابق عليهم
لتماد له على بصائر تلك القاصدين للوقوف كما ستنظر الى ان الجاهل بنفي وجوده تعالى قليل
والبعثة الكثر انما تكون للدعوة الى التوحيد والتنزيه فهي بهذا الاعتبار اهم وهذا ناظر
على المصنف قوله وتمجيده باثبات الكمالات الفعلية خص التمجيد باثبات الكمالات الفعلية لانه
ماخوذ من المجد وهو الكرم المشعر بالآثار والافعال وقال بعض الناس اي علقتها بافعاله ايضا

ملاحظة

ملاحظة للاعطاء والفعل وخص التعظيم باثبات الكمالات الوصفية الذاتية بقرينة المقابلة
والتقديم وحملا على الافادة ثم انه فصل فيما يتعلق بالقوة النظرية لا تعلق لشرائع المرسلين
عليه واجمل فيما يتعلق بالقوة العملية اعني الاحكام الفرعية لاختلافها في تفصيلها قوله
معدود عنده الاشعرية خلافا للمعتزلة في الايمان والاعمال التي للعقل استقلال في ادراك
حسنها وقبحها قوله كما نطق به الحديث المشهور وهو قوله عم ان الله اصطفى من ولد
ابرهيم اسمعيل واصطفى من ولد اسمعيل بني كنانة واصطفى قريشا من بني كنانة و
اصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم فان قلت الحديث انما يدل
على شرف قبيلة من القبائل الا بني هاشم فقط والمدعي كونه عم من اشرف القبائل على
الاطلاق قلت بني الامر على اشتهار اشرفية القبائل الا بني هاشم من غيرها نعم يرد ان
الحديث لا يدل على انه عم اشرف من ابرهيم نفسه عم مع انه جزء المدعي ويمكن ان يقال
الكلام في شرف النسب وابن الشريف اشرف منه نسبا لانه ابن الشريف والشريف ليس
ابن نفسه ويشكل هذا التوجيه بثبوت الشرف نسبه عم من اسمعيل واسحق عليهما السلام لان
ابن الشريف يعني مشكل من احد فيكمل الشريف في شرف النسب فتامل قوله والمراد بالبلدة
البلدة مكة شرفها الله تع لم يحمل الاحسن على المدينة لان مكة التي مهد بها اسمعيل عم
اشرف من المدينة واكرم عند الجمهور ثم المراد هي الاقامة لطريق الولادة فلا ينقض
باسمعيل عم وسمه على بوصلة احق قوله يسمع ملة الظاهر انه من ملت الخبز حطة
وفيه معنى الجمع واما الكنانة التي فيها معنى الجمع ايضا فالمشهور انها الاملاء كذا يفهم
من الصحاح قوله وبعض العصاة اي ليس يجوز في شريعتهم العفو صرح به صاحب الكشاف
والحق ان المنهي في تلك الشريعة اخذ الدية من القاتل لا انه لا يجوز العفو اصلا
فان العفو مندوب عندهم ايضا لقوله تع فمن تصدق به فهو كفارة له بعد قوله وكتبنا عليهم
فيها الاية ولو سلم ان هذا الحكم التوراة فقد وارد في سورة الاعراف في تفسير قوله تع وكتبنا له

خلافا لمالك رض ومتبعيه سلمه

فى الالواح من كل شى موعظة وتفصيلا لكل شى فخذها بقوة وامر قومك ياخذوا باحسنها اى
الحسن هو الاختصاص والاحسن العفو وهذا مع تحقق ان ذلك فى التورية ادخل احسنها الالواح
اى احسن ما فيها فاذا حمل البعض القول على هذا الوجه الحق اعنى من شرع عنه احد الدين صح جواز
العفو لم يظهر وجه عدة من الاحسن الا باعتبار انه اذا لم يجوز اخذ الدية لم يسمح النفوس بترك
القصاص مجانا غالبا فتامل اسدهم واصوبهم قبلة الوجه فانه عم اصوب قبلة بالنسبة
الى ابرهيم عم ان ابرهيم عم وان كان قبلته ايضا الكعبة الا انه لم يشرع له التوجه اليها
للصلوة فى غير المسجد وشرع لرسولنا عم مطلقا فكان استقباله اصوب بلا فى غير المسجد
فصح انه اهدى من ابرهيم ايضا فيه على ان التمييز بمعنى الفاعل تقديره وقبلته اهدى من ساير
القبل وكذا الكلام فى سايره اى العرب فى العجم قيل الانس فى الجن وجه المناسبة
فى الاول غلبة السواد فى العرب والحمرة فى العجم وفى الثانى ان الانس مخلوق من التراب والجن
من النار بكسر الشين هكذا صحح الجوهرى والعلامة لكن قانون اللغة يجوز فتح الشين
الضائع الضم وعن مضارعه كالكسر قل ان كنتم تحبون الله الاية وجه الدلالة على انه عم
حبيب الله ان التابع من حيث هو تابع اذا كان محبوب الله تع فلا شك فى كون المتبوع ايضا
حبيبا فثبوت المطلوب الا انه بطريق الدلالة لا بطريق العبارة ابن هاشم ذكر نسبة عم
الى هاشم لانه اصل اشرف القبايل الا وهى سلالة الشريفة مبالغة فى مباشرة القسمة قاسم
الفاعل اما بمعنى المصدر او بجعل القسمة قاسما مبالغة كقولهم شعر شاعر وداهية دهياء
وانزل معه اختار معه على عليه اشارة الى ان القران اول المعجزات الذى لم يتاخر عن
دعوى النبوة ولو قال عليه لم يفهم ذلك والدائر على كل لسان بكل مكان بعض السنة
المسلمين وامكنتهم فان البعثة لما كانت عامة الى الاسود والاحمر كان القران والدين
كلهم جميعا وحكما بخلاف التورية مثلا فانها ليست دائرة على البعض سلمنا ذلك الزمان
لا صقعا ولا حكما وكذا الكلام فى قوله بكل مكان وصف القران بالقديم اه قيل هذا اصطلح

دائم مولانا فاز ده

لاعن

لاعن تراض لخصمين فان المص فى بحث الكلام سيختار ان الالفاظ حادثة
والقديم معناها وانت خبير بان الشارح سيحقق ما عليه المص فى اثناء بحث
الكلام حسب ما اشعر به كلامه ههنا من انه يوافق السلف وعليه نص فى شرح المختصر
واما ذكره فى الالهيات من ان القديم هو المعنى واما العبارات فحادثة وراه
المعرض فلعل المراد منه الانتقال من مذهب بعض القوم لقصور فى الايات القواء
فى وضعه بالعبارات فى المواقع بحسب ما انتم بلا وجد لقال الدرست الكلمات بعضها
على البعض لا العرض لحدوث لان التقدم ربما لا يكون زمانيا كالحروف المنطبعة
فى سمع فعه من طابع عليه وبه يندفع لزوم عدم الفرق بين علم ومليح الان
رواد اكى مثل هذا الترتيب للالفاظ بدون السوس نوع غموض منشأ وه
اشتراك لفظ المعنى اه يريد ان الشيخ قال ان القديم هو معنى قائم بذاته تع فهم
الناقل من لفظ المعنى ما يقابل اللفظ اعنى الكلام النفسى وتوهم لذلك ان العبارات
حادثة عند الشيخ فنقل كما فهم لان الشيخ صرح بحدوث العبادات واعلم ان الحق
ان القران ليس اسما للشخص الحقيقى القايم بلسان جبرئيل او بالله تع خاصة
للقطع بان ما يقراه كل واحد منا هو القران المنزل على النبى عم بلسان جبرئيل
ولو كان عبارة عن ذلك الشخص لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض
تتشخص بمحالها وتتعدد بتعددها الحامل بل هو عبارة عن هذا المولف المخصوص
الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين وكذا الكلام فى كل كتاب او شعر ينسب الى احد
فمراد من ادعى قدم الالفاظ انه لم يوجد زمان لم يتحقق معه هذه الالفاظ
ضرورة قيامها بذاته تع ازلا وابدا لا الالفاظ العارضة بنا من حيث كذلك لظهور
الحدوث ضرورة حدوث المحال بحدوث المحل والقول بان القايم بنا هو القراءة
لا المقروء مما لا يلتفت اليه فلسامل كما غيرت النصارى كتبهم بعد ما نزل اليهم

احتاج معه على عليه لا فاعل
معه القول ليست باسم
من معارضه

في الانجيل اه فان قلت الانجيل ليس بعربي بل سرياني فكيف يتصور وضع التنزيل
وتغييره قلت يحتمل ان يكون لفظه وله مشتركا بين العبرية والسريانية او ان يكون
ما ذكره نقلا بالمعنى او ان يكون معنى وله اوله مفهوما من لفظين في الانجيل
لا يفرق بينهما الا بوجود علامة خارجية في احدهما وعدمها في الآخر كما في النزول
وقد يقال التحريف بعد نقلهم الانجيل الى العربي وفيه بعد لقوله تعالى وانا له لحافظون
صحة الاستدلال بهذه الآية على ما ذكر موقوفة على ان لا تحريف فيها نفسها فتكون هذه
مصادرة ويمكن ان يقال انعدام التحريف في هذه الآية نفسها ثبت بتواتر نقلها
عن النبي الصادق المصدق بالتصديق الفعلي الذي هو اظهار المعجزة على يديه
والاستدلال بمنطوقها على انعدام التحريف فيما سواها ولا يقدح فيه جواز الاستدلال
عليها بالتواتر ايضا وهو ظ نعم يلزم عدم التعرض لدليل عدم التحريف في هذه
الآية نفسها   وان كانت من فروع الدين على ما هو المختار من عدم كون
وجوب الامام منصوصا من عند الله تع فلا يكون نصب الامام من الصفات الفعلية
وقد يجعل من اصول الدين باعتبار ان انتفاء وجوب نصب الامام على الله تع
من احكامه تع كما ستشير اليه فيما ننقله عن الارموي من ان موضوع الكلام
هو الله تع الخ وانت خبير بان نصب الامام واجب على الامة سمعا عند اهل
الحق فمباحث الامامة من حيث خصوصها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين
واما انتفاء وجوبه عليه تع فهو مندرج في مسئلة ان الله تع لا يجب عليه شيء فلعل
خرافات اهل البدع الخرافة كل حديث لا اصل له واصله ان رجلا اسمه خرافة
استهوته الجن وكان يحدث بما رأى فكذبوه وقالوا حديث خرافة ثم اطلقوه
على كل حديث لا اصل له   معللين بان صلوته تعم اي دعاء النبي عم لاصحاب
الصدقة عند اخذ صدقاتهم على ما هو المسنون وقد قال الله تع خذ من اموالهم صدقة

فهو

تطهرهم

تطهرهم وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اي يسكنون اليها وتطمئن قلوبهم
بان الله قد تاب عليهم وغفر ذنوبهم   ويتجه هذا لما ثانيا قيل حمل الكمال المذكور على الكمال
الثاني يحتاج الى تقييد النوع المذكور بقوله بعد تحصيله وتكميله اي لا احتياج اليه بل لا طائل تحته لان
تمثيل المقصود بالنسبة الى الانسان بالقوة النطقية وما يتبعها من العقل مناد باعلى صوته
على ان المراد بالكمال مطلق الامور المختصة سواء كان اولا او ثانيا وكانه فهم ذلك من لفظ
الصفات فانها تكون خارجة وقد غفل عن اصطلاحهم ان الذاتيات تسمى الصفات النفسية واقول
اصل هذا ما خطر من كلام الابهري حيث حمل قوله بحصول صفاتها على الكمالات الاول المنوعة
وقوله وصدور اثارها على الكمالات الثانية ووجه اطلاق الصفة على الذاتيات بان اجزاء
الماهيات الحقيقية يتعذر الاطلاع عليها او يتعسر فاخذوا الاثر القريب الذي يستتبع سائر الآثار
المختصة بالنوع وسموه فصلا والاثر العام القريب الذي يستتبع سائر الآثار العامة له وسموه
جنسا تسهيلا للطالب فصح تسمية الذاتي بهذا الاعتبار صفة له قال وهذا هو السبب في اطلاق
المتكلمين الصفة على الذاتيات وانت خبير بان ما ذكر انما يستقيم في الاجزاء المحمولة المسماة
بالذاتيات واما الاجزاء الخارجية فلا يطلق عليها الصفات النفسية ولا يتعسر الاطلاع عليها انه قد
يكون الصورة المنوعة في بعض الانواع كالانسان على ما هو فحتى قيل ان النفس الناطقة
ليست صورة منوعة له لانها مجردة فكيف يكون صورة منوعة للحاوي بل له صورة منوعة
جسمية مجهولة وخفائها انزل والنفس المجردة التي هي منشأ كمالات النوع الانساني تحسب الظاهر
منزلتها الا ان هذا لا يصلح على اطلاقه في جميع الانواع فلا يلائم هذا المقام لان الكلام ههنا بالنظر
الى كل نوع على ان فيما ذكره الابهري لزوم عدم التعرض للقسم الاول من الكمال اثنا واقرب منه
تعميم الصفات ايا ما وايضا الكمال الاول هو المنوع في نفس الامر فلا يحسن اطلاق الصفات عليه بالتوجيه
المذكور ثم ان قوله ويحسب زيادة ذكره ونقصانه يابى عن حمل الصفات على الكمالات الاول اذ الكمال
الاول لا يتفاوت في اشخاص النوع وجعل الاشارة الى ما سواه تعسف ظاهر والصفات له فادن

الكمالات

كماله بتعقل المعقولات يدل على ان المراد بالكمال المذكور اولا هو الكمال الكلي كما لا يخفى للمتامل
قوله في الحيز في المكان اشار بقوله في المكان الى انه المراد بالحيز فلا يرد على جعل الحيز كمالا للجسم
تحققه للجوهر الفرد لانه ليس بمتمكن وان كان متحيزا لوجوب الامتداد في المتمكن عند المتكلم صاحبه
قوله الخالي عن التحيز اي في حد ذاته بمعنى ان التحيز ليس ماخوذا معه كما تعقل الهيولى خالية عن الصورة
مع تعلقها   والنبات لم يذكر المعدن في التفصيل حطا له عن رتبة المركبات لقصوره اه   او للجسم النامي
الظاهر لفظا او بمعنى الواو كما ذكره الشارح في قول السكاكي سواء جعلنا تمنع او يصح والتوزيع
ما يكون الى فهم السامع ويمكن ان يحمل على منع الخلو بمعنى ان الامور المشتركة لا يتجاوز عن كونها
كمالات للامور الثلاثة ولو بطريق التوزيع   اي استعداد لادراك المعقولات قيل الاستعداد
لادراك المعقولات لا يختلف في افراد الانسان فكيف يكون الامر المشترك سببا لتفاضل بعض
المشتركين على البعض واجيب بعد تسليم دلالة كلامه على ان كلاما ذكر في حيز من البيانية
سبب لتفاضل الافراد بعضها على البعض بان اصل الاستعداد وان كان مشتركا بين الجميع لكنه
يختلف في الافراد بحسب القرب في البعد والاختلاف في الفضيلة انما هو بحسب الاختلاف قربا
وبعدا   بحرفة او صناعة الصناعة اخص من الحرفة لانها يحتاج في حصولها الى المزاولة
وقد يراد بالحرفة ما يقابلها خصوصا اذا قوبل بها فلدفع توهم قصد اختلاف الحكم بالحرف
بالمعنى المقابل للصناعة لم يكتف بما ذكره بل قال او صناعة   اي وعلى علم الكلام مبنى العلوم
الشرعية والاحكام الفقهية فيه ان هذا مبني على وجوب علم الكلام في الاجتهاد والمختار
خلافه بناء على جواز التقليد في الاعتقاديات عند الجمهور وجوابه بعد تسليم ان المختار
ما ذكر الحمل على حذف المضاف اي وعلى مقاصد علم الكلام الخ وقد دل على ان المراد هذا بقوله
اذ لولا ثبوت الصانع الخ حيث لم يقل اذ لولا اثبات الصانع بدليله ولا شك في هذا
الابتناء وكفاك به في مدح الفن   وفي الصحاح ان الرواء الظاهر عبارة المتن بفتح
الراء والمد   واما تفسيره بالري او الارواء فلعله بيان المراد في المقام بمعنى اداء الرواء

وهو الما

وهو الماء العذب سببا له عن الري او الارواء ثم لا يخفى صحة ابقاء الرواء على معناه الحقيقي
اعني الماء العذب وانما صار الى المجاز لتناسب قوله شفاء فان المراد به المعنى المصدري
قوله حذف منه كلمة لا ذكر البلياني في شرح تلخيص جامع الكبير ان استعمال سيما بلا لا
نظير له في كلام العرب   ما قوله بالظرف ذكر النحاة ان الجملة الاسمية اذا وقعت حالا ولم يكن
فيه ضمير عائد الى ذي الحال يجري مجرى الظرف ولا يكون حينئذ بيان هيئة الفاعل والمفعول
بل يكون بيانا لهيئة زمان صدور الفعل عن الفاعل او وقوعه على المفعول نحو لقيتك و
الجيش قادم فههنا وجب باعتبار التاويل وهو وقوع الجملة الحالية في موقع الصلة
لما مع عدم الضمير فيها   قوله اي نكد جهدا ضمن اي معنى انزل فجعل جهدا مفعولا له وههنا
وجوه اخر ذكرناها في حواشي المطول   لا عوج فيه العوج الفعلي في حال الانتصاب
وهو بفتح العين فيما يدرك بالبصيرة والفكر من المعقولات وبالكسر فيما يدرك بالبصر
من المحسوسات كذا وجدت بخط جدي في حواشي المطول فان قلت يؤيده قوله تعالى لا ترى
فيها عوجا ولا امتا ورد بما يقال عكس هذا الصحاح قال المفضل اهل اللغة العوج بالفتح
كذي درجوبة ما ينتصب وبالكسر كذى دردين وما تراه وقال ابن السكيت
كل ما كان ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في ارض
او دين او معاش   والمعنى انه اجل من متعلق المباهات اي المقصود من هذا الكلام
دفع ما يورد على التركيب المذكور وامثاله من ان ما بعد من لا يصلح ان يكون
مفضلا عليه اذ ليس مشاركا لما قبلها في اصل الفعل اعني الجلالة مثلا ولم يلتفت الى ما
نقل من ان من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اي متباعد في الجلالة من ان يباهى
تحرزا عن لزوم استعمال افعل التفضيل من بدون من والاضافة واللام كما صرح به في شرح المفتاح
وان امكن ان يجاب بان من التفضيلية محذوفة بقرينة المقام كما في قوله تعالى الله يعلم
السر واخفى والمعنى هو اجل من سائر الملوك ثم الظرف في العبارة ان تعالى من يكن

لكنه اراد الوصف اى من مكن يمكن ان يتعلق به المباحث فاورد كما ذكره وامثاله من ماآت
سوالت الكافرين وغيرها اصولها ثلثة الحكمة والعفة والشجاعة الحكمة هى التوسط و
فى بين الكاش والعفة هى التوسط بالنسبة الى القوة الشهوانية والشجاعة هى التوسط
بالنسبة الى القوة الغضبية وجمع الثلثة العدالة وسيذكر الشارح هذه المعانى واواخر
مباحث الكيفيات النفسانية وتحقيق هناك ان الحكمة المذكورة هنا ليست هى الحكمة
التى جعلت قسمة للحكمة النظرية كما توهم ولا الحكمة التى قسمت الى العملية والنظرية وهو
الموقوف المشترك الامور العامة اى هو المقصود من الموقوف الثانى وان ذكر بالاستطراد فى
هذا الموقف ما يختص بواحد من الاقسام الثلثة كالوجوب والقدم ووجود القدم فى
الصفات الثانية والقول باختصاصه بالواجب على معنى عدم وجوده والجوهر والعرض
فان الصفات ليست منها على انها ليست غير الذات وايضا فالقدم الذاتى لا يوجد فيها اصلا
وقيل المراد بعدم الاختصاص ان لا يختص مع مقابله كما اشير اليه واول هذا الموقف
وسيجئ زيادة بحث ان شاء الله تعالى اوبا عتبار اتحاده لكون مفهومه عدما وقدم
العدمى فيلحق لبساطته بالشامل ما يقابله من الوجودى المشتمل على الاقسام فلكل وجه
فمما يجب تقديمه فى كل علم اعرض على ما يليه الامور المورودة ههنا من التعريف والموضوع
وغيرها هى المضافة اما علم الكلام فكيف يجب تقديمها فى كل علم والجواب بالحمل على حذف
المضاف والمعنى مما يجب تقديم نوعه فى كل علم شرع فى تحصيله وح يكون ما عبارة عن تلك
الامور المضافة الى علم الكلام بخصوصها ويكون الضمير فى تعريفه وموضوعه وغيرهما راجعا
الى خصوصية علم الكلام والعلم وقوله اى تعريف العلم عبارة عنه على ان اللام للعهد
كالاضافة وانما لم يقل اى تعريف علم الكلام اشارة الى ان الخصوص والاضافة انما
نشاء باعتبار انه المشروع فيه فمما يجب تقديمه فى هذا العلم اى الذى كل علم بعرفه
المقابلة لا انه لا يجب تقديمه فى غير هذا العلم اصلا كيف وفى علم اصول الفقه ايضا قد صدر

بتلك المباحث

١٠

عامة فى الحادثات والموجودات مثلا وايضا يخرج الالهيات الا ان لا يقول المعتزلة
بها او بعلميته بالعدم قولهم بعلم الله تعالى والصواب فى الجواب عندى ان القول اعتقاد
المقلد نظرى لان الدليل عنده قول المقلد كما صرح فى التوضيح لكن قول المقلد ليس
الدليل الذى يستنبط به الحكم فى الواقع والمراد بالدليل هو الدليل فى نفس الامر بقرينة
المقام فلذا يخرج التقليد عن هذا التعريف واما المراد بالنظر فى قولهم مطلق الادراك
لا الخالى عن ضرورة او نظر فهو النظر المطلق سواء كان صحيحا او فاسدا او لا مجرد
وكامل ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل قال الاستاذ المحقق ان اراد ان انكار
تعلق العلم التصديقى بالمستحيل كقولنا اجتماع النقيضين واقع وارتفاع النقيضين
واقع مثلا مكابرة فهو باطل قطعا اذ الادراك المتعلق به جهل لا علم وان اراد
تعلق العلم التصورى كما يظهر من كلام الشارح فسلم لكن لا وجه لتخصيص الاعراض
بخروج العلم بالمستحيل او مطلق التصور خارج عنه كما صرح به الشارح اخراجه
ايضا بالتصريح قوله نعم قد يعتذر لهم اه باطلا اذ على تقدير تسمية المستحيل شيئا لا يخرج
العلم به اعنى تصوره فى التعريف لانه ليس باعتقاد لا يقال قولهم اعتقاد الشئ
على ما هو عليه معناه اعتقاد المحكوم عليه على ما هو به من الحكم وح لا يصدق على
اعتقاد اجتماع النقيضين بانه محال الا باعتبار المذكور لانا نقول هذا المعنى بعيد جدا
اذ الاعتقاد وامثاله انما يضاف الى النسبة لا الى المحكوم عليه فاى ضرورة فى حمل عبارتهم
على هذا المعنى البعيد حتى يتوهم ورود الاعتراض اقول لو سلم ان المراد بالعلم المستحيل
العلم التصديقى بالشئ النسبة يتوهم ورود الاعتراض ايضا لان الشئ عند المتكلمين
باسرها اعتباره يستحيل وجودها فى الخارج يسمى شيئا عندهم اى عند اصحاب هذا التعريف
وهم المعتزلة وقد صرح بها صاحب الكشاف فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح به فى بحث الوجود
اهل الحق من ان اللغة لا يطلقون الشئ على المعدوم لانه مذهب اهل الحق وحمل التسمية على الاطلاق

قال الشئ اسم لما يصح ان يعلم ويطلق
على الموجود والمحال والمعدوم والمستحيل منه

هذا الحواب عوض عن الحواب وفصل
لا يرد وانه عى ان فاعلها و اوضح منه

المجازي يا باه مقام التعريف وايضا فيه دور اذ قيل سوال الدور اللازم من اخذ
المشتق في تعريف المشتق منه عيد وارد فيه وفي امثاله لان المراد بالمشتق ذاته لا
مفهومه الموقوف كانه قال العلم الشي على ما هو به وكذا نظائره وفيه بحث لان المعرفة
ان خص بعلم يحصل من الدليل بنا على ما قال الراغب من ان المعرفة اسم لما يحصل من
العلم بعد تذكر المفهوم والاستدلال بالآثار يخرج العلم الضروري بل التصوري مطلقا وان
لم يخص يدخل التقليد والاعتقاد المطابق للواقع الناشي عن دليل ظني والحاصل
ان التقليد والظن المذكور انما يخرجان بلفظ المعلوم لان الاعتقاد بالمظنون مثلا
ليس معرفة المعلوم بل معرفة المظنون فلو اريد بالمعلوم ذاته لاختل التعريف وقد يقال
في دفع الدور العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفا للعالم وسمت الصافة
واما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر والتلازم بين المصدر
وحاصله انما هو في الوجود الخارجي لا في التعقل فلا دور فتامل وايضا فعلى ما هو به
قيد زايد وليس من قبيل التصريح بما علم التزاما لان دلالة المعرفة عليه ليس بطريق الالتزام
بل بطريق التضمن فلا احتياج اليه اصلا هذا ما ذكره وفيه بحث لان المعرفة في الاصطلاح
الادراك المسبوق بالجهل مطلقا طابق ام لا فقوله لان اعتقاد الشي لا على ما هو
جهالة غير مسلم بحسب هذا الاصطلاح لان المعنى المجازي هو العلم اه اجاب الاستاذ المحقق
بان المعنى المجازي المشهور للادراك هو العلم بمعنى حصول الصورة في العقل وهو اعم
من الذي يحمل الصدر تعريفه فاندفع تعريف الشي بنفسه ورد بانه مبني على الوجود الذهني
الذي هم لا يقولون به سيما القدماء ويمكن ان يقال لا شبهة في تحقق المعنى الاعم المتناول
للعلم المعرف وغيره وهو الحصول الا ان معنى مثلا ومقصود المجيب ان الادراك مجاز عن ذلك
المعنى الاعم والمناقشة في العبارة بعد وضوح المقصود لا يلتفت اليها فلا محذور منه كلا وجه
الرابع لابن فورك ما يصح ان لا يخفى ان لا دخل لكون الادراك عن دليل بل لكونه

اذا فمانه مخصوصة بين العالم المعلوم تحم قطعا

قطعيا ايضا في الاتقان بل يكفيه التقليد والظن الغالب الذي لا يخطر خلافه بالبال
فينتقض التعريف بهما فان افعالنا ليست بايجادنا اجيب بان صحة الاتقان به
لا يستلزم الاتقان بالفعل فعلمنا الحاصل لنا يصح به اتقان افعالنا لو كان افعالنا
بايجادنا على ان المراد اتقان الفعل كسبا كان او ايجادا فلا يخرج علمنا مثبتا او هو محال
فعلى المستحيل لانه يكون العلم موجدا اثبات الوجود له في الذهن ولا يلزم ان لا يكون له وجود
سوى الوجود العلمي وذلك مما يمتنع اطلاقه عليه تعالى شرعا اجيب عنه بان امتناع
الاطلاق عليه تعالى شرعا لكون اسمائه تعالى توقيفية وذلك لا يستلزم امتناع الاطلاق عليه تعالى
لغة وهو المراد ههنا وقد يقال الوثوق يشعر بانه فيما يحتمل غيره فيثبت الامتناع مطلقا
لموجب فان قلت ان اراد الموجب الصحيح ولا وجه لما قيد المطابقة وان اراد الاعم
يدخل الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد كادلة اهل الحق الضعيفة مع انه ليس
بثابت قطعا لجواز زواله عند العلم بفساد الدليل وقد قالوا الثبات هو المعتبر في العلم
قلت المراد هو الاول وقيد المطابقة لانها المعتبرة في ماهية العلم لا للاحتراز غير انه
يخرج التصور فان قلت لعله تخصيص للعلم بالتصديق كما هو المشهور قلت التخصيص
بها امر ذو اصطلاحي والمقصود تعريف ماهية العلم ولا كذلك تخصيصه بما سوى
ادراك الجزئيات كما سنذكره هذا واعترض على قوله ولا غبار اه بانه يخرج علم الله تعالى
ايضا اذ ليس اعتقادا فلا يصح قوله لا غبار عليه عن خروج التصور اجيب بان التعريف
للعلم الحادث المنقسم الى الضروري والكسبي التصور والتصديق فلا ضير في خروج علمه تعالى
وفيه انه اعترض على تعريف القاضي بخروجه فيندفع بهذا اعتراضه عنه ايضا الا ان يثبت
وجود قرينة التخصيص في تعريف الامام دون القاضي ودونه خرط القتاد ويمكن
انه يدعي مثل الامام انما مذهب المعتزلة في كون علمه تعالى ذاته كما اشار اليه المحقق التفتازاني
في البيانات لتقاصر في لا غبار فتامل واما حديث تخصيص العلم المعرف بالحادث بعد القول

بالعلم القديم معنا انه لا يناسب المقام لان تصور العلم من المبادى التصورية لمسئلة
اثبات العلم للواجب سيتدعيه ضرورة لزوم تصور المجهول فى التصديق فالمناسب ان يجعل
العلم المعرف لمصدر لمباحثه فى الكلام شاملا لا الهى اللهم الا ان يقال اليس تعريفهم للعلم
ما ذكر فى اوايل الكتب لكلامية فتامل لعدم اندراجه فى الاعتقاد اذ لا يقال اعتقد معنى
المثلث وما يقال من ان معنى اعتقاد الشى اقتناؤه واتخاذه فى القلب لا ما يرادف التصديق
على ما عليه الاصطلاح ولهذا لم يحكم المص فى التعريف الاول لخروج التصور مطلقا وانما حكم
فى هذا التعريف لان الجازم بل المطابق ايضا لا يكون الا بالنسبة لا لان الاعتقاد لا يشمله
فتعسف محض يابا مقام التوقف اى عنده لعل توجيهه على القاعدة ان يجعل فى معنى مع
كقوله بوا دخلوا فى امم اى مع امم فيكون يحصل معناه معنى عنده الا انكون فى معنى عند
لم يذكر فى كتب العربية ظاهر الاختصاص للكليات اه فان قلت العبارة الاولى ايضا
ظاهرة الاختصاص اما لما الوجه فى تخصيص ظهور الاختصاص بالثانية قلت بعد تسليم
ظهور الاختصاص فى الاولى ايضا لا شك ان الظهور والخفاء امران نسبيان فمراده
ان العبارة الثانية ظاهر الاختصاص بالنسبة الى العبارة الاولى وما لان الاختصاص فى
الاولى لو فهم لفهم عن عبارة واحدة وهى لفظة و فى الثانية من لفظ الما المنكر المخصوص
بالكليات اختصاص لهويته ما جرت من قوله فى نفس المدرك اعلم به اى باعتبار
تلك التصديقات الجهلية والا فلا لزوم بالنسبة اليها من انه تصديقا حقيقة اكثر اذ النوعان فى
مسميان بالعلم فتامل قوله صفة قائمة بمحل قوله قائمة صفة مؤكدة للصفة اذ قد عبر فى
مفهوم الصفة القيام بالغير كما اشار اليه فيما سبق قوله والتصور ايضا اذ لا نقيض له
اى للتمييز على حذف المضاف اذ المعتبر فى العلم عدم احتمال نقيض التمييز ثم التمييز فى التصور
نفس الصورة والمتعلق الماهية التصورة و فى التصديق الاثبات والنفى والمتعلق
الطرفان ولا يخفى ان الاول لا نقيض له والاخرين كل منهما نقيض الاخر كذا حققه الشارح

بحواشي

شرح العضد ولا يرد لزوم ان لا يكون التصور علما بل تمييزا مرتبا على صفة
هى العلم وكذا الحال فى التصديق لكن يلزم ان لا يكون التصديق نفس الاثبات
والنفى بل صفة موجبة لهما وكذا ان لا يكون التصور نفس تلك الصورة بل صفة موجبة
لها وهذا مخالف لما تقرر عندهم على انا لا نم ان لنا صفة توجب الاثبات والنفى
او الصورة العقلية بل ليس لنا فى الواقع الا احدها فالصواب ان يراد بالصفة
نفس الصورة العقلية وبالتمييز المعنى المصدرى ويكون المعنى لا يحتمل متعلق
ذلك التمييز نقيض تلك الصفة اذ لا يحتمل متعلق التمييز نقيضه لعلة بالعكس الى المدرك
فمتعلق التمييز فى التصور اعنى المتصور لا نقيض له فلا يحتمله اصلا ومتعلق التصديق
اعنى وقوع النسبة فى نفس الامر له نقيض وهو لا وقوع ما فيه فلكل واحد من التصور
والتصديق صفة توجب الكشف فى ايضا ما لا يحتمل متعلقه نقيضه بالعكس الى
المدرك اما التصور فظ واما التصديق فلانه اذا كان مطابقا جازما عن
موجب صحيح لم يحتمله بالقياس اليه واذا فات شى من الصفات احتمله والشارح
المحقق انما لم يحمل التعريف على هذين الوجهين اتباعا لما ذكره المص فى شرح
الاصول من ان متعلق التمييز فى التصديق الطرفان وان المعتبر نقيض التمييز
هذا واعترض ايضا على ما ذكره الشارح بان كل متصور لا يحتمل عن صورته
الخاصة فلو سلم ان المتصور نقيضا فمتعلقه لا يحتمل نقيضه فلا معنى للبناء
على عدم النقيض واجيب بان هذا فى التصور بالكنه لا فى التصور بالوجه فانه
لو فرض اللاضاحك بالفعل نقيض الضاحك فلا شك ان الانسان المتصور باحدهما
يحتمل ان يتصور بالاخر على ان بناء شى على شى فى الواقع لا ينافى وجود من اخر له
فى التقرير وبما ذكرنا من ان التمييز فى التصديق هو الاثبات او النفى كما صرح
به الشارح فى الحواشى يندفع اعتراض الاستاذ بان المراد من النقيض النقيض

المصطلح كما يدل عليه قوله وبهذا القيد خرج الظن اه وبهذا يتم ان التصور لا نقيض له
في صورة تفسيره للتعريف منظور فيه لان التمييز الذي هو اضافة بين المميز والمميز
ليست قضية حتى يكون له نقيض فان قلت الايجاب والسلب من قبيل الكيفيات و
التمييز من قبيل الاضافة فكيف يكون اياهما قلت التمييز مجاز عما به التمييز وما ذكرت
قرينة المجاز بقي ههنا بحث وهو انه لا تناقض بين الادراكات الا بين ان الايجاب
والسلب يتنافيان الجهل البسيط والشك والمتناقضان لا يصح ارتفاعهما فكيف
ان يقال ان النفي والاثبات متناقضان مساويان صدقا وكذبا بان احد
الاثبات بمعنى السلب حتى يكون القضية المستعملة عليه موجبة سالبة المحمول منافي
القضية كذبا ظاهرا وان احد بمعنى العدول كما هو الظاهر ينبغي ان يعتقد الوجود الموضوع
والا فالموجبتان المذكورتان قد يرتفعان عند عدم الموضوع ولو اقتصر على ذكر
النفي في الصدق لكان اظهر كما في حواشي العضد فانا اذا راينا من بعيد
شبحا اي قيل يرد عليه انه فرق بين العلم بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه فالمتصور
في المثال المذكور هو الشبح والصورة الذهنية اله لملاحظته ولا يخفى عليك رجوعه
الى ما ذكره الشارح فانه اذا حصل في الذهن من حيث صورة انسان فالصورة الانسانية
مرآة لملاحظة الافراد الانسانية في نفس الامر ولا خطاء فيه وانما الخطاء فيه
في حكم الذهن بان تلك الصورة اله لملاحظة ذلك الشيء المرئي فان هذا الحكم والحكم
بان الحاصل في الذهن صورة انسان كالازمين لهذا التصور ولهذا قيل ان النزاع
في استلزام التصور للتصديق محمول على غيرهما وان المطابقة ايضا من صفة الحكم
والموصوف بها ههنا هو الحكم الاخير وان كان الاول ظاهرا الا ان دفع بان الحكم
المذكور قد صار ملكة للنفس الا ان يكون من استلزام التصور للتصديق واعلم
ان التصور كما لا يتصف حقيقة بعدم المطابقة ولا بالمطابقة على ما هو التحقيق كذلك

التصديق على ما هو التعريف اذ لا خطاء في المطابق مثلا هو الايجاب والسلب دون ما
يوصف به كمن يجوز ان يوصف بهما مجازا باعتبار تميزه اللهم الا ان يراد بالمطابقة ان يتعلق
بما في نفس الامر فليفهم قلنا نحن نعلم بالعادة بلا تردد فيه ما تعالى من ان ما يركب مثلا الحجر
اذا كان في الغار في الحقيقة لما يركب منه الذهب لم يكن هناك موضوع معين يطرح ان يوصف
عليه هذان الوصفان المتنافيان فليس الحكم على الحجر باحدهما بمحتمل النقيض نعم يمكن
ان يعدم الجبل ويوجد الذهب مكانه فيختلف الموضوع فلا تنافي بين الحكمين ولا احتمال
للنقيض ووجه الدفع انا ناخذ الموضوع مما هو قدر مشترك بينهما كالشاغل للمكان الفلاني
فانه يحتمل النقيض بمعنى ان يصار بالحجر في الصفو المضاف اليه على نمط قوله نعم او كصيب
اي كمثل ذوي صيب وا لمعنى فان متعلق عند ما يحتمل النقيض ليلائم ما حققه في التعريف من ان
المعتبر عدم احتمال المتعلق نقيض التمييز وكذا الكلام في قوله واحتمال العادية للنقيض
اي احتمال متعلق عند العادية فليفهم قوله وانه لم يثبت في العلوم العادية قيل فيه بحث
لان ما ذكره من مثال العلم العادي وهو الجبل المرئي فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا يحتمل
ان يحكم المبصر فيه في الحال او المآل باثبات الانقلاب نظرا الى قدرة القادر اما على تبديل
صفة الحجرية الا الذهبية او على اعدامه وايجاد الحجر بدله سواء قصد به اظهار المعجزة او الكرامة
ام لا فالسؤال باق لتحقق الاحتمال بالمعنى الثاني نعم لو بين ايجاب العادة حالا او مآلا
لم يرد البحث فيه فالجواب الحق ان المراد عدم احتمال ان يتبدل التمييز المتعلق بشيء ما دام
ذلك الشيء وهو واقع في العلوم العادية لبقاء موجب التمييز اما اذا تبدل المتعلق
فيتبدل التمييز هو العلم وبقاؤه جهلا فاحتمال ذلك التبدل عنه قادح في عدم الاحتمال
المراد كما فصّر وريّا فان العلم بكون الكل اعظم من الجزء علم بديهي لكن ما دام الكل
كلا والجزء جزءا فاحتمال تبدله بتبدل الكلية والجزئية غير قادح هكذا اعمالنا فيه اذ المراد
بها ما يقابل اليقينية قيل يرد عليهم انهم صرحوا بان الحسيات اليقينية يدرك عقلا كادراك

ففيه بحث اذ لو لم يحصل بسبب الجزم كالعادة
وورد بان البديهي والنظري في بعض العلوم العادية
كالعلم بان زيدا لا يسير بالا سير الان على العادة
فان زيدا بجود ربع مثلا لا يخفى ودع
الكيفية لا بدا الشامل فيا مر منه

ذكره الشارح في بحث الاتي
على راي الفلاسفة منه

زيد قبل رؤيته واحساسا كادراكه عند الرؤية ومعرض التعريفات لا يعلم بكل الجزئيات
واجيب بان مثل زيد احد جزئيات فعلى وعلى وجه كلى فهو كلى ولا يدرك قبل الرؤية
الا على وجه كلى كما سيصرح به في مباحث العلم فان قلت لا من ادراكه بعد غيبته
عن الحواس مشكل قلت اجيب عنه بان المدرك فيه الصورة امر خيالى وهو
لا شئ محض عند المتكلمين فليس من الاعيان بل من المعانى لكن مطابقته للامر
الخارجى وكونه وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال ومن يرى انه من قبيل العلم
قال شارح المقاصد في مباحث العلم والحق ان اطلاق العلم على الاحساس مخالف
للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات انتهى كلامه ويؤيده ان البهائم ليس من اولى
العلم في شئ منها لكن هذا المؤيد يدل على ان الادراكات الباطنة لا يسمى علما
منها ايضا لحصولها للبهائم فان ادراك الجوع ونحوه حاصل لها بلا شبهة مع الغنى
عنها لهم بالطرد ليس معنى الغنى ههنا ان في التعريف قيدا آخر تؤدى مواد هو عموم
معناها والا فالتعريف بدونها مخل بالطرد بل انه لا يحتاج اليها اذ الا فائدة لها بل الظاهرة
والاقوال ان تعال الغنى بالنسبة الى الحسيات الظاهرة لان المعلل مقابل العينية الخارجية
فيخرجها والاخلال بالنسبة الى الحسيات الباطنة كالعلم بآلامنا ولذاتنا اذ يخرج
منها العلم بالحسيات اجيب بان من قيد المعانى الكلية مالا ما نخصص العلم بالكليات
والمعرفة بالحسيات كما هو المشهور فلا اخلال بالطرد وقد يدفع بان التخصيص امر
حادث اصطلاحى والمقصود تعريف ماهية العلم وفيه منع ظاهر اشرنا اليه فيما يتوقف على
مراد المجيب تحصيل اطلاق لفظ العلم بحسب اصل اللغة كما يدل عليه ما نقلناه من شرح
المقاصد لا تخصيص ماهيته بعد ثبوت عمومها فانه تم عند النفس وفيه ما لا يخفى لان
العلم صفة العالم والتمييز صفة المعنى الذى هو معلوم فالقول بانه بعينه عند النفس صفة
للنفس العالم وان كان التمييز صفة للمعنى موضوع بما حققه الشارح في اوايل الساك

من حواشى

من حواشى المطول والمراد بالتمييز المميز واعتمد فيه على ظهور المراد
والتجلى هو الانكشاف التام فان قلت التجلى هو الانكشاف مطلقا فالتقييد بالتام
عناية في التعريف وذا غير جائز قلت لو سلم فالمتبادر من المطلق الكامل منه
وحمل التعريف على المتبادر مما يجب فيه واعترض ايضا بان فيه جهالة لان عامة
عباده عن اى شئ غير معلوم والانكشاف بلا دغدغة حالا موجود في التقليد
والجهل المركب والجواب انه عبارة عما لا دغدغة فيه لا حالا ولا مالا اى فان قلت السعاء
الدغدغة والمال لم يعلم قلت مما يعلم منه عدم احتمال النقيض لوجه من الوجوه
لسنا والطسا انما لم يتعرض لما سوى اليقينيات من التصديقات الغير اليقينية كالجهل
المركب وغيره مع ان مطلق الادراك ايا ما كان شيئا منها لا يطلب بالنظر من حيث
هو كذلك كما سيجئ في المقصد الخامس من هذا الموقف وهذا القدر يكفى وجها لعدم
التعرض لها ان خلا عن الحكم اراد بالخلو عن الحكم على تقديران نفى العلم بالجد
المختار عدم ايجابه اياه او نسبة جزء اى فعل الطلاق النسبة الخبرية على مجرد النسبة
الحكمية غير متعارف لجواز ان يكون بعينها شقوقا منه وانت خبير بانه انما
اطلقها على النسبة الحكمية فيما سوى الانشاآت واما التى فيها فعدا اندرج في
قوله او انشائية فلا محذور لما اذا شككت اه فيه انه قد اخرج الشك من
تعريف العلم على المختار فكيف ادرجه ههنا في التصور مع دخوله في العلم على
ذلك التعريف كما سبق اللهم الا ان يقال الاخراج فيما سبق مبنى على ما قال الشارح
في حواشى التجريد وكان الشك عندهم بمعنى عند المتكلمين حالة وراء التصور والادراج
ههنا مبنى على مذهب الفلاسفة والاقرب ان يقال الذى ادرج في التصور في صورة
الشك تصور ذات النسبة فلا مخالفة ولا المجموع المركب اه اعترض عليه بعد تسليم
سائر المعاني من عدم الخلو بانه لا يخرج مذهب الامام لانه يصدق عليه انه

انه ادراک مغاير للحکم اللهم الا ان يراد بالمغايرة اقتران المعروض بالعارض
فيخرج اقتران الکل بالجزء لکن لا ضرورة اليه اذ لکو ادعاء انه المتبادر من عبارة التعميم
الکلام مبني على هذا المتبادر وهو لا يسلم اذا جعل الحکم ادراکا اما اذا جعل الحکم موجبا
للادراک لا نفسه کما على الحد المختار لا ياتي هذا القول کما لا ياتي على القول بفعليته
کما توهمه العبارة قال الشارح في حواشي المطالع ولا عبرة بايهام بعض العبارات فان اهل
اللغة لا يفرق بين القبول والفعل ويسمون القائل اسم فاعل والقبول اسم مفعول وفيه
نظر اذ ليس الکلام في لفظ الفعل والانفعال مثل الاسناد والايقاع ولا شک ان اهل
اللغة وضعوا بازاء الفعل فلا يصح استعمالها بطريق الحقيقة في الکيف والانفعال الا مجازا
وهذا کما انهم وضعوا بازاء الفعل نحو الکسر وبازاء الانفعال نحو الانکسار ولا تعرض لما
ذکره نعم لو استدل على فعلية الحکم بان اهل اللغة يطلقون عليه الفعل وعلى الحاکم الفاعل
وعلى المحکوم به المفعول لکان لما ذکره تعرض بوجه ما فالصواب ان تعميم العلم فعلى
هذا يلزم توقف التصديق على حصة اشيا کما ورد في بعض الکتب المعتبرة وما عليه قاسم
العلم الى القسمين المذکورين في بعض الکتب المعتبرة هو ابو علي بن سينا کما نقله
في شرح المطالع والحکم عنده ادراک لا فعل فما ذکره صلح لا على تراض الحصين و
الجواب ان مراد الشارح ان الصواب حمل تعميم مطلق العلم الى القسمين المذکورين
والشيخ انما قسم اليهما العلم التصوري لا مطلق العلم کما صرح به الشارح في حواشيه
على ذلک الشرح فان اراد بعض الکتب المعتبرة غير کتاب الشيخ فلا مضايقة وان اراد
کتابه فالضمير في ورد راجع الى العلم المذکور بطريق الاستخدام اذ المراد ورود تعميم ما قسمه
اليهما والکلام محمول على التنظير دون التمثيل واعلم ان هذا الجواب مبني على ما ذکره الامام
الرازي في شرح المطالع من ان مراد الشيخ بما ذکره ليس الحصر بل ان العلم يقع على احد
وجهين ووقوعه على الوجه الثالث لا ينافيه وقد يوجه کلام الشيخ بان الحکم باعتبار

ذاته يسمى تصديقا وحکما وباعتبار حصوله في الذهن في ضمن افراده تصور معه
تصديق بمعنى الحکم واطلاق المعية بالنظر الى المغايرة الاعتبارية وبه يظهر انه
يمکن رد قولهم العلم اما تصور ساذج او تصور معه حکم الى هذا المعنى فعلى هذا يرجع
تعميم الشيخ الى التعميم المختار ويتم الحصر فلا وجه له فعلا کان او ادراکا قال رح
اما اذا کان فعلا فلان المرکب من الفعل والادراک لا يکون ادراکا وعلما على المعنى
المشهور واما اذا کان ادراکا فلبطلان الحصر وايضا على التقدير بن الا ان يقال انه
لاعتبار ترکيب الحکم مع غيره لانه وحده يمتاز عما عداه بطريق کاسب له هذا وقد
يمنع بطلان الحصر بالتزام دخول الحکم في التصور الساذج المقابل للتصديق ومقابل
معاندا ان بالادراک قد يمنع ذلک ويدعى ان تمام الامر بالعوارض واما الوجدان
صار بما لا يعع به الخصم ولا يوصف بضرورة ولا اکتساب قلت عدم التوقف على
النظر والکسب يشمله علمه تعالى واختصاص الضروري بالعلم الحادث محل نظر فلان التقابل
بين الضروري والنظري تقابل العدم والملکة واستعداد المعتبر فيه قد يکون بحسب الجنس
کعدم البصر بالنسبة الى العقرب على ما يشاهد في تحقيقه وعدم النظر من هذا القبيل فلا
يشمل علمه تعالى اذ لا تجانس بينه وبين علمنا على ان کلا منهما لا يخرج عن ابهام الجزء
ولذا لا يوصف علم الله بهما فهم منه انه لا يقدر عليه ومراد القاضي انه يجب بحث لا يمکننا
ان هذا الکلام يعطي العرف نفي القدرة لکن مع عدم الحصول فاذا حصل فلان لا يجد
سبيلا الى کذا يفهم منه انه غير حاصل له وغير قادر على تحصيله قلت لعله اراد باللزوم
الثبوت مطلقا الحق الصريح هو الجواب لکنه لان المفعول المطلق مبين للمراد من عامله
واما ارادة الثبوت المطلق من اللزوم فمن قبيل المجاز الخفي بقرينة والا صحابه بحسب
في العرف عن مثله هو ما لا يکون تحصيله مقدورا الا ان قيد الحصول مراد ههنا لانه
جعل الضروري من اقسام العلم الحادث واذا لم يکن تحصيله مقدورا لم يکن الانفکاک

مقدور وامنع الملازمة لجواز توقف حصول شيء على اشتباه بعضها مقدور كالاكتساب
دون بعض فيصدق ان تحصيله غير مقدور وان كان تركه مقدورا اصلا ويمكن ان
يكون من المسموع عند المصنف ما ذكره من التعريف هذا وان لم يذكره الشراح لاتفاق
من شروط القدرة صحة تعلقها بالضدين على السواء لانه مردود بما ذكر في المقصد السابع
من النوع الرابع من الكيفيات النفسانية من ان من احاط به بناء من جميع جوانبه بحيث
يعجز عن التقلب من جهة الى جهة اخرى فانه قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومن المعتزلة
مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدور له اللهم الا ان يجعل القاضي خارجا عن هذا
الاجماع وقد يجاب عن المنع المذكور بان غير المقدور ليس مع اسباب المقدور ويكون العلة
التامة الانفكاك عن العلم بمجموع اسباب المقدور وعدم المقدور لانتفاء كل واحد منها
والالزام السواد والمستمر على ما سياتي ان شاء الله تعالى والمجموع المركب من المقدور وغير
المقدور لا يكون مقدورا فالانفكاك في الصورة المذكورة لا يكون مقدورا اصلا و
انت خبير بان دعوى انتفاء غير المقدور ليس عند اسباب المقدور دون اثباته خرط
القتاد كيف وهذا مبني على حصول الامور الغير المقدورة بعدم في الحاسة مثلا فيكون
التحصيل ايضا مقدورا لما جرت عادة الله بايجاد ما يعدم في الحاسة المقدورة لنا وان لم
يكن ثمة ايجاب كما ان العلم النظري مقدور لنا لحصوله بعد النظر المقدور وان كان
بطريق جري العادة دون الايجاب والتوليد على ان زمان الحصول معلوم وان لم
لا يعلم متى حصلت متى يدل على مجهوليته بل يتوقف على امور غير مقدورة لا يعلم ما
هي فيه بحث فهو ان الحكم على بعض العلوم بانه غير مقدور كيف يصح مع جواز ان يكون
مقدورا وان لم نطلع على طريق تحصيله المقدور ويؤيده ما سياتي من قوله يجوز ان يكون
للكسب طريق اخر غير النظر مقدور لنا وان لم نطلع عليه فتامل بخلاف النظر بالاه
يرد عليه انه اعتبار القدرة على التحصيل فيها ان كان بطريق المداخلة في الجملة عادة

كما هو

كما هو الظاهر يلزم ان يكون العلوم الضرورية التي يتوقف على قدرتنا في الجملة كما
يتوقف على التجربة والاحساس غير ضرورية فانه مما فيه مدخل للقدرة الحادثة وان كان
على وجه الكفاية لا الاستقلال فهو خلاف المذهب وان قلت يختار ان القدرة قد يعتبر
على وجه الاستقلال عادة بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضروري
ليس كذلك بل يتوقف على امور خارجة عنها وان يتوقف عليها ايضا في الجملة وان الكسبيات
كما يتوقف على قدرتنا يتوقف على شيء ما ضرورية كالمبادي الضرورية مثلا على ان عدم
العلم بتلك الاشياء بخصوصها لا يستلزم العلم بالعدم ولا نم ان العلم بالكسبيات يحصل
بمجرد قدرة المخلوق وايضا كثير من العلوم الضرورية يحصل بمحض التفاتنا الى ما علم
بغير الالتي للبديهي فيلزم ان يكون ذلك من الكسبيات والتزامه ينافي ما سيجيء من
ان النظري والكسبي متساويان مصدقا اللهم الا ان يمنع حصولها بمجرد الالتفات وباول ما
سنذكره بما سنذكره فهو اخص من الضروري فيه بحث لان البديهي على ما عرفته ما يثبته
بمجرد الالتفات والتفات العقل مقدور فيكون تحصيله مقدورا والضروري غير مقدور فبينهما
تناف فالظاهر اللهم الا ان يمنع كون الالتفات مقدورا بناء على انه لو كان كذلك لاحتاج الى
التفات اخر وهلم جرا او يقال الامور البديهية الحاصلة بالالتفات لكان وجود دون
موقوف على امور غير مقدورة ايضا وقوله من غير استعانة بحس الخ كالتفسير لقوله بمجرد
التفات النفس فيغيره في قوله من غير استعانة بحس او غيره محمول على الغير من الامور المقدورة
كالنظر والتجربة فتامل بالقدرة الحادثة هذا القيد لزيادة التوضيح لا للاحتراز عن
العلم القديم لخروجه بالمقدور تحصيله سواء اريد بالعلم القديم الصفة القديمة او متعلقاتها
اما على الاول فانها بطريق الايجاب كما سياتي ان شاء الله تعالى واما على الثاني فلما صرح به من
وجوب تعلقها بكل ما يجوز تعلقها فهو ما يتضمنه النظر الصحيح اي علم يتضمنه النظر
الصحيح بطريق ان يترتب عليه ذي بعض بالمقدمات ثم المراد بالتضمن هو الحصول

الاولى العطى فلا يبطل طرد التعريف بالضرورى الحاصل عقيب النظر كالعلم بان لنا الحد لو
من هذا النظر لكن يرد على القائل المعلل بالعلم عقيب النظر فان الاول لا ينفك عن الحدس
كما سياتى فى موقف الاعراض الا ان يلتزم كونه نظريا كما نقل عن الرازى ولا يخفى بطلانه وبعد
الترتيب بوجه مخصوص لا احتياجها الى مجاهدات شاقة وقد يناقش فيه بان الاحتياج
انما ذكر بعض صعوبة الحصول لا يتعذر فلا يخرج عن المقدورية ولهذا جعلوا القدرة
مبدا المعنى والحيوان به يمكن ان يصدر عنه افعال شاقة بل التوجه التام المستتبع
للالهام استتباعا عاديا كاستتباع النظر للنتيجة على ما هو طريق حكماء الهند طريق
مقدور ايضا وسياتى تتمة لهذا الكلام فان كل علم مقدور لنا بتضمن النظر الصحيح
مبنى على ما اشرنا اليه من ان التوقف على الامور الغير المقدورة معتبر فى البديهى باعتبار ما
فى الحسيات ضرورى بالوجدان ان قلت الوجدان ليس بحجة على الغير قلت المنكر اما
معاند يجحد الحق مع ع فانه فيعرض عنه لان المكابرة تعد بابا للمناظرة واما جاهل بمعنى
ما انكره فيفهم معناه ليرجع الى وجدانه ويعود عن انكاره كذا ذكر الشارح فى حواشى
شرح المختصر وبهذا يعلم ان التشبث بالوجدان تارة يسمع فى باب المناظرة واخرى
يرد بانه ليس حجة على الغير وكان السر فى ذلك ان الاحكام متفاوتة جلاء وخفاء
فيدور القبول عليه وعدمه ومن ههنا تراهم يردون دعوى الضرورة تارة بانها لا تسمع
فى محل النزاع واخرى لدعواها ويعدون انكارها مكابرة كما يظهر للمتدرب فى مباحثهم ثم
من المعلوم ان ما نحن فيه من المقام الذى يقبل واذ لولاه لزم الدور او التسلسل هذا
استدلال على المدعى بعد الاعراض عن دعوى الضرورة الوجدانية او تنبيه على الحكم البديهى
وبالجملة الغرض منه الزام الخصم ايضا فان حصوله بادعاء الضرورة الوجدانية محل خفاء
هذا فان قلت لزوم الدور او التسلسل انما يظهر على تقدير نظرية مطلق التصور والتصديق
واما على تقدير نظرية كل افراد العلم المفسر بالحد المختار فلا لجواز ان يكون التصديقات

النفسية

النفسية نظرية ويكتسب من الطرق التى ذكرناها اذ لا اشكال فى ان تراكم الظنون قد يفيد اليقين
كما فى العلم اليقينى الحاصل بالتواتر قلت النظر فى الظن لا يفيد العلم وفاقا كما صرح به
شارح المقاصد فى مباحث النظر واعلم ان الشارح ذكر فى بعض كتبه ان لزوم الدور
او التسلسل انما هو فى التصورات مطلقا وفى التصديقات لو امتنع اكتسابها من التصورات وفيه
بحث لان التصديق بمناسبة المبادى للمطالب مما لا بد منه وهو نظرى على تقدير نظرية
جميع التصديقات فلو جوز اكتساب التصديق من التصور لكان لزوم احد المحالين بالنظر
الى التصديق بالمناسبة بحاله فيتم الاستدلال كلا القسمين وقد يقال اراد فان قلت
لعل المعترف بمطلق المعلوم يتكلم معلومية هذه القضايا التى استدللنا بها فلا تتم الحجة عليه
حجة عليه ح فلا وجه لحمل كلام المص على هذا القيد قلت مراد نفى معلومية هذه القضايا
كسبية الكل البتة لا فالمعترف بمطلق المعلوم على تقدير كسبية الكل كيف يتكلم معلومية
هذه القضايا المذكورة فى الاستدلال قوله بالضرورة الوجدانية دفع لما يتوهم من ظاهر
هو المص ان بعضها ضرورى بالوجدان وبعضها نظرى بالضرورة يعنى ان الكل ليس بالوجدان
وتنبيه على ان مراده بالضرورة هو الضرورة الوجدانية وفى اختلاف العبارة على الوجه
الذى وقع دون العكس نكتة وهى ان ضرورية البديهى بادراك عدم النظر فيه منسوب
بالوجدان الذى هو ادراك الباطن وضرورية وجه النظرى بتحقق وجود النظر
الذى هو منسوب بادراك العقل او الحس الظاهر الذى يعرف مبادى النظرى على ان فى
العبارة الاولى احترازا عن بشاعة التكرار اللفظى وفى الثانية رعاية لحسن المقابلة
تاويل الطرائق وجه التاويل ان الواجب فى العبارة اربعة لان المذكر بالتاء
فاول المذاهب بالجمع المؤنث وهى الطرائق لانها جمع طريقة قال فى شرح اللب واعلم ان
اعتبار لحوق التاء بهذه الاعداد وعدم لحوقها انما يكون بالنظر الى واحد المعدود
لا الى لفظ المعدود فان كان المعدود جمعا وواحده مؤنثا علم حذف التاء منها

كونك سوداً وحيواناً وان كان مذكراً لا يسا التاء سواء كان في لفظ الجمع علامة التانيث كما يقال حمامات في جميع حمام او لم يكن اي لو توقف بعض من الكل اه يريد ان ضمير توقفه ليس براجع الى الكل لحصول بعض العلوم بلا توقف على النظر وجعله الى الكل من حيث هو كل بعيد وكذلك الى المحمول اعني الضروري لان المراد به هو الموضوع قوله قال الامام الرازي اي يشير بتعليله الى ضعف ما وقع في بعض نسخ الكتاب بعد قوله وبه قال ناس وهو قول للامام الرازي ووجه ضعفه ظاهر من كلام المحصل وكلام ما فيه دلالة على ان مراد الامام بالضروري معنى الفطري لا ما يقابل النظري او ارادوا ان الفرق بين المراد بحسب اللفظ لان الاول اسم اشارة واضح ايجواز حصوله بغير النظر بطريق خرق العادة والثاني لا يشير اليه كذلك بل يجامع ظاهراً انه قد يعقلا على نظرنا وان كان لا يستلزمه وهذا القدر من الفرق لا ينافي الحكم بان كلا منهما مذهب اهل الحق لان عدم الاشتغال شيء ليس اشارة الى عدمه فتامل بل كل ما يحصل منه اي قلنا لا يجوز ان يحصل شيء منه بطريق ان يترتب اشياء يوري انه هل يؤدي الى شيء ام لا فيتفق ان يؤدي الى تصور مخصوص نعم يمكن الالزام لمن يقول بالطلب لان المطلوب التصوري ان ما شعر به فيه قيل عليه انه معوض بالكسب بالتصديق مع جريان الدليل فيه احسن بان ما يتعلق به التصديق كالقضية والنسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه مجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولاً بحسب التصور يكون مجهولاً مطلقاً اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور بكنهه ولا بشيء يصدق عليه الواقع في بعض نسخ المتن ولا بشيء بالباء الجارة والذي اقره الشارح لفظ بكنهه بعينها لما عطف عليه قوله ولا بشيء وفي بعض النسخ ولا شيء بالرفع عطفاً على ذاته فيتوجه على ظاهره انه يشعر بعدم الفرق بين العلم

[marginal note: على انه يرد ان يكون التصديق ... عن الحكم ...]

بالوجه والعلم بالشيء من ذلك الوجه لانه جعل تصور الوجه الصادق على الشيء منافياً لمجهوليته المطلقة وليس المنافي لها الا تصوره ولو بوجه والتوجيه ان مراده بشيء مما يصدق عليه من حيث انه يصدق عليه بقرينة التعريب فعلى هذا فان الوجه المجهول فرضاً هو الذات والحقيقة اه قال في شرح المقاصد هذا التحقيق لما هو المهم اعني امكان الكسب التصوري بحسب الحقيقة وبيته على ان مجهولية الذات لا تستلزم امتناع طلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد الكسب بعض العوارض له كان ذلك بالدليل لا بالتعريف وقد نبه عليه بحث نظر اذ الكسب بعض العوارض للشيء بعد معرفة حقيقته قد يكون من حيث انه ملاحظة مراد لمعرف في حالة فيكون من مطالب التصور دون التصديق وكون التصور بالعارض اتقص من التصور بالكنه لا ينافي كون الاول مطلوباً قد يتعلق به الغرض دون الكسب والاولى اي تفسير جهة المجهولية للذات لكونها اغلب وانسب بما هو بصدده من معرفة حقائق الاشياء على هذا حمل الشارح الذات في عبارة المص على الحقيقة ولم يحمله على ذات المطالب حتى يشمل انواع التعريف كما سياتي مثله على ان فيه تنبيهاً على التوجيهين احد الوجهين جزء في كون احدهما جزء كفاية وان المقام غير واقع موقعه فلهذا اقتصر عليه والاظهر ان يكون كلا الوجهين جزء ولا خفاء في انه امر بالشارح قيل فيه بحث لان الوجه المعلوم كالماشي بالنسبة الى الانسان نعلم قبل ان يصير اله للملاحظة ام ما هو الانسان فاذا تصورنا الانسان بالماشي فعينه ملحوظ واله للملاحظة حاصله هذا الان ولكن شاركه هو اله ملاحظة اخرى لملحوظنا ولا فساد في كون الشيء الواحد ملحوظاً بجهتين والواقع ليس الا هذا فليتامل فقياساً معنى القياس المقسم وليلي قياس مركب من منفصلة وحمليات بعدد اجزاء الانفصال به والتاليفات هي الحمليات واجزاء الانفصال متحدة النتيجة وكانه انما سمي مقسماً لان الحمليات تقسم على اجزاء الانفصال اذ العكس المستوي لعكس النقيض لا يخفى عليك ان عكس نقيض كل منها مساو لعكس

نقيض الاخر فلا حاجة الى اعتبار الانعكاس بالعكس المستوى وكانه اراد ان يثبت التنافى
لصريح احدى المقدمتين واعلم ان لعدم صدق الحملتين معا وجها اخر غير ما ذكره المص
وهو ان عكس نقيض كل واحدة منهما ينتظم مع عين الاخرى قياسا منتجا للمحال فيقال مثلا
كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فينتج كل ما لا يمتنع طلبه
يمتنع طلبه وعلى هذا وهذا اخص من نقيض الكلام لان نقيض الثانى سالبة لا يحتاج
الى وجود الموضوع وهذا معدول يحتاج اليه مما لم يقم عليه برهان اى على زعمهم والا
فقد ابدى الشارح طريقه ا. عدمين ودفع عنها الشبه التى اوردها الكاتبى ولكنا
بحثنا فيه ان المتاخرين لمستند لعا على ان الموجبة لا تنعكس موجبة على طريقة القدماء
لعدم اللزوم فى بعض المواضع لكنا نعم انها تنعكس اليها بالمعنى العرفى فى بعض المواد
فان قولنا كل انسان حيوان يستلزم قولنا كل ما ليس بحيوان ليس بانسان الحلو علم
العكس فى الاصطلاح ام لا بل هو عكس اصطلاحى كما صرح به الشارح فى بعض مصنفاته
والمستدل لصدق التعريف عليه والانعكاس فيما نحن فيه متحقق فيكفى فى اثبات مط
المدعى فالحق ان الجواب هو كما افاد ما اعترض صاحب الكشف عليه وجواب الرازى عنه
فليطلب من شرح المطالع ان المفهوم التصورى فى الماهية بهذا وان كانت شاملة
للمفهوم التصديقى لان النزاع فى المفهوم التصورى فان قلت ماهية الشى ما به الشى هو هو
سواء وجد العالم اولم يوجد وعلى تقدير وجوده فهم اولم يفهم فكيف عرفها بالمفهوم
قلت اراد بالمفهوم ما من شانه ان يتعلق به الفهم لا المفهوم بالفعل فلان جميع الاجزاء
عينها فان قلت التعريف بالجزء لا يتناول التعريف بجميع الاجزاء لانها نفس الشى لا جزؤه
وحمل الجزء على ما ليس بخارج لا يلائم جعله قسما للتعريف بالنفس قلت اراد بالتعريف بالجزء
ان يكون الجزء مذكورا فى التعريف فصار اعم فيتناول التعريف بجميع الاجزاء ويقابل التعريف بالنفس
فتامل اى ومن الجزء الخارج هو منصرف العبارة عن ظاهرها دفعا لما يقال الذى

سيبطل هو التعريف بالخارج لا الخارج لا بدان يعرف جزء منها اذ لو لم يعرف
شيئا منها بان كان كلها معلومة او بان يكون مجهولة كما كانت لم يكن ما فرضناه
معرفا سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فلا يكون معرفا اذ لا معنى للمعرف
الا الموصل واما غيره فيلزم التعريف بالخارج فان قلت الجزء المعرف وان كان
غير المعرف خارجا عنه لكن يجوز ان يكون ذلك الجزء المعرف مركبا من المعرف وغيره
فلا يلزم التعريف بالخارج وان النجا اى ان الغير لا يطلق على الكل بالنسبة الى الاجزاء
فينفى الاحتمال المذكور خارجا عن القسمين قلت لم يلتفت اليه لانه ينقل الكلام
الى تعريفه للمركب فيلزم الانتهاء الى التعريف الجزء بجزء خارج هو عنه واما القول بجواز
ان يكون المعرف هو المجموع من حيث هو مجموع الشى من اجزائه فهو الجواب الحق
على ما سياتى والكلام الان فى تقرير الاعتراض والعلم بذلك الاختصاص اه
فيه نظر لان الحد الاوسط ليس مكررا ظاهرا ولو قال الا اذا علم شموله الافراد
دون شى مما عداها لم يرد هذا واجاب عنه بعض المتاخرين انه يمكن ان يجعل
هذا الجواب معارضة لعدم جواز التعريف بجميع الاجزاء لا منعا وسندا والا لكان
الكلام الاتى عليه كلاما على السند ثم ان منع النقيض وان لم يستلزم جواز التعريف
بالجميع لجواز وجود مانع آخر لكن لما جعل المستدل علة عدم الجواز هو النفسية
فاذا منعت لزم الجواز بالنسبة اليه ويمكن ان يجعل نقضا باحد المعنيين وهو
استلزام الدليل الذى اقيم على عدم جواز التعريف بجميع الاجزاء على التقدير صحيحه
وهو تقدم الكل عليه فان اراد هذا المجيب اه اشارة الى ان المعطوف عليه لقوله
وان اراد الاجزاء المادية اه محذوف ومثله غير عزيز فى التراكيب والكلام
فى ان الجواب على اختيار الشق الاول من الشق الثانى وهو ان التعريف بجميع الاجزاء
والتعريف بالحد التام يعنى ان تلك الصور المجتمعة اه لما كان ظ كلام المص بعد القدح

وكون مجموع الاجزاء امرا بعد حصوله حصول امر اخر هو الماهية وليس المتبادر من
كلام الارموي ذلك بل ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصولها حصول امر
اخر مغاير بالذات هو تصور المجموع اعني الماهية وجه الشارح كلام المص بحيث افاد
القدح في ذلك المتبادر حيث قال يعني ان تلك الصور و بين المجموع بقوله اي التصورات
والماهية بقوله اي تصورها والمقصود بذلك دفع اعتراض شارح المقاصد وان شار
بقوله بل بعينها الى ان المقصود الاصلي ههنا وان كان تصور الماهية الا انه عبر عنه
بالماهية تنبيها على اتحاد العلم والمعلوم فكما ان جميع الاجزاء اما وله امر خارج عنها
لازم لها فانه يحتاج الى الاحتجاج لما كان خارجا عن الماهية لازما لها ام لا يكون الماهية
مجموع الجنس والفصل فقط فاذا كانا حاصلين يكون الماهية حاصلة من غير اثر
للنظر والاكتساب اذ لا شك في حصول الشيء عند حصول جميع اجزائه كما هو مذكور
في تحقيق الاكتساب من ان هذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جميع تلك الاجزاء و
ترتيبها وستراه اخ قيل فائدة هذا الكلام هي النقض الاجمالي على المتمسك الاول
بانه لو صح بجميع مقدماته لما تخلف الحكم ولكن الحكم شاهد بالتخلف فليس بصحيح وفيه
ان النقض انما يصح لو لم يعتبر الشبهة لجواز ان يكون الخلل عارضا بعد التغير فيستغني
المغير لا الاصل على ان التغير في حد كانه اخرج عن الاصل بالكلية فقوله بتغير ما ليس
كما ينبغي الا انه لما اراد ترويج النقض ما سبق ان يفعل ذلك واعلم ان مبنى المغلطة الثانية
هو الطرد هو ان الاجزاء لحصل الكل والكل مترتب على ما لحصله فما كان لحكما في التوقف
او حاجا فتامل او نختار انه لا لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات الاستدلال المذكور
كاف في دفعه لا انهم لما جوزوا التوقف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج احتاج الى
البعض عن الاشكال كلها الا يرى ان الجزء الصوري اذا قيل اراد به ما هو مفتقر له الجزء
الصوري من الجمع والانضمام اللازم له لا حقيقته كما هو المشهور فلا نسلم ما ذكره

فيل

فقيل هذا من ان الاجتماع خارج عن المركب الخارجي وما صرح به هو او المؤلف
الرابع من الهيئة الاجتماعية خارجة عن حقيقة الجسم لازمة لها وقيل هذا هو المشهور
و ما ذكره في الموضعين على التحقيق عاد كالحدافير اي حدافير الشيء اعاليه
ونواحيه وتعالى اعطاه الدنيا بحدافيرها اي بأسرها الواحد جزء فان الاشكال
الاشكال المتعلق بالتوقف بالخارج وهو لزوم الدور واحاطة الذهن بما لا
يتناهى لا كالاشكال المتعلق بمطلق التوقف حتى لو ادعى الوضع انه موقوف بغيره فلا
يحل الى العمر اما لغاية وجزؤه او خارجه فالعلم بالاختصاص سوى على الصور
الماهية لوجه ما لا فان قلت هو في الاختصاص لعنه كون ذلك الوجه مختصا
فينتقل الكلام الى ما هو في اختصاصه مجهول وليس قلت المحشي انا سلم وجوب
موقوفة الاختصاص في المعرف لا في كل وجه فتامل ان كانت حاصلة ضرورية
لا يخفى ان الاستدلال قيد الضرورة وعدم اندفاع هذا الاستدلال بتوجيه الشارح
الا انه من قبيل تعيين الطريق عند المص كما سنذكر مثله في موقع الجوهر او
سهى الى ما حصوله ضروري واذا لا انتهاء بمنافاة العرض لتعين الشيء المحيح فيه
المط وبهذا اسقط ما نقل البسل انتهاء الى ما حصوله ضروري معنى لان المفروض
ان الامور الداخلة والخارجة المأخوذة في المعرف كلها كسبية وليس لها اختصاص
بموقوف دون موقوف اخر بل الكلام في التحصيل التصوري مطلق واما ما نقل في جوابه
من جواز كون الداخلة كلها نظرية منتهية الى الخارجة الضرورية او بالعكس فالمحشي
عليه بالنظرية مثلا كل واحد من الداخلة على حدة والخارجة على حدة لا المجموع المركب
منهما فعنه يحتمل ان الاعتراض المذكور في المتن على كل من الجوابين بانفراده وهو
احتياد ان التعريف بالاجزاء الداخلة واحتياد انه بالخارجة وهذا الجواب انما يتم
اذا كان اصل الجواب باحتياد ان التعريف بالامور الداخلة والخارجة هذا او الظاهر

ان يقال الكلام في كل معرف مخصوص على حدة ولذا ذكر الانتهاء الى الضروري فتامل
فاذا استحضرت ولوحظت قصدا لهذا المطلوب يتأتى في المركب ايضا لكن عند من زعم
واعلم ان التوقف بالمعاني البسيطة اي تصورها في التوقف بالخارج او ببعض الاجزاء
اذ المعنى البسيط المعرف لا يكون بتعقل المعرف الا لزم توقف الشيء بنفسه ولا التفصيل
فيه ليمكن امتياز المغايرة بالاجمال والتفصيل وليس هناك الا ان يكون الماهية
غير ملحوظة قصدا او يلاحظ قصدا وتسمية هذا القدر تركيبا واعتبار معرف و
معرف مما لا يرضى به احد لا يعلم التكليف قطعا اه قيل عليه الكلام في العلم
بل الجهل المختار كما يشير اليه قوله ولان العلم بوقوع التكليف اه فيرد انه لم لا يكفي
الظن او التقليد وايضا الضرورة لا تستلزم الحصول فيلزم ان لا يكلف من لم يحضر
ما يتوقف عليه التكليف فان قلت اذا كان الموقوف عليه ضروريا يكفي للتكليف البعض منه
عليه قلت له عدم الاصغاء فتامل والجواب ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه
اجماعا اه فان قلت قيد الاجماع مناف لقوله ولا على الكل عندنا الدالة على عدم
الاجماع في الكل قلت المراد ان الغافل الذي لا يجوز تكليفه اجماعا لا يخرج على احد
المذكورين لا ان كلا منهما لا يجوز تكليفه اجماعا حتى يناقض فتامل فلو توقف
وقوعه على العلم به لزم الدور رد بدفع الدور بان مدعى الجاحظ ومتبعيه هو
ان الموقوف عليه لوقوع التكليف هو التصديق بامكان التكليف وهو لا يتوقف
على الوقوع بل الامكان الذي ليس الوقوع شرطا لثبوته فلا دور ورد انه بعيد
بان تطبيق عبارة الكتاب على هذا وان امكن بحمله على حذف المضاف في قوله
لا يعلم التكليف اي لا يعلم امكان التكليف لا انه لا يتم ح قوله لان من لا يعلم
هذه الامور لا يعلم امكان التكليف لان العلم بامكان التكليف لا يتوقف على تحقق
التصديق بالامور المذكورة بالفعل وانما يتوقف عليه العلم بوقوع التكليف بالفعل

فتدبر

فتدبر وسلطه ما مر من شهادة الوجدان اه فان قلت شهادة الوجدان
وحديث الدور والتسلسل انما كان في النظري الذي يحتاج الى النظر لا في تناوله
وغيره من التجربيات في الوجدانيات وغيرهما فالابطال بالشهادة هو لزوم الدور
والتسلسل على تقدير كون الكل نظريا بالمعنى الذي يظهر من الاحتجاج ثم قلت العلم
الجهمية زعموا ان الكل نظري بالمعنى المذكور فيما يقابل الضروري توهما
منهم ان الضروري ما لا يجد النفس الانفكاك عنه سبيلا وما من علم الا والنفس
خالية عنه في مبداء الفطرة فرد عليهم اولا بان مدعاهم اعني نظرية الكل بالمعنى
المشهور يكذبه الوجدان وثانيا بان دليلهم لا يفيد ذلك وقد يقال النزاع لفظي
وان مرادهم بالضروري الذي نفوه بالكلية ما لا يتوقف على امر اصلا والنظري
الذي اثبتوه ما يتوقف على شيء في الجملة فتامل قوله في اثبات العلوم الضرورية
اي اثبات نوعها ولا بد من هذا الاثبات لان بعض المطالب منتهية الى البعض
معين منها والبعض الاخر فلا يكفي اثبات مطلقها بل يحتاج الى اثبات اقسامها
ليصح الاعتماد في مطالبها فلا يرد ان هذا وعلم مما سبق حيث بين ان الكل
ليس بنظري على ان الاثبات يجوز ان يكون من الثبات ومن ان يحصل به دفع
شبه الخصم قوله والحدسيات قيل ادراج الحدسيات والحسيات الة للحس الظاهر دخل
فيها محل بحث لان بعض الحدسيات بالنسبة الى بعض الاشخاص نظري بالنسبة الى اخر
مع ان النظريات انما يحصل من مقدمات لا دخل للحس فيها وبالجملة من له قوة
حدسية يحصل له العلوم بالحدس مع انه لا دخل للحس في بعض العلوم قطعا و
الجواب اولا ان الكلام في الضروريات العامة ولا حدس للعامة الا ويقوم
الحس عليه مثل الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس وثانيا ان ما ادخلناه في
الحسيات من الحدسيات هو الذي للحس مدخل فيه والبعض الاخر مندرج في البديهيات

مطلب في المرصد الرابع

اما البعض الاخر صح

ان احتجاج صح

نور القمر مستفاد من الشمس

لانه في حكم الاوليات كالقضايا الفطرية القياس فان العقل لا يحتاج الا الى نظر فتامل
قوله اي الاوليات وجه التعبير ان البداهة بمعنى الضرورة يعم الكل وكون فطرية القياس
في حكم الاوليات بناء على ان الوسط لما لم يفارق تصور الطرفين فكانه لا احتياج فيها للعقل
الا الى تصور الطرفين قوله اما الحسيات فاذا ثبت الاشتراك قال الاستاذ المحقق قد تشتبه
الكلام واضطرب ههنا وفي المقصد السادس من المرصد السادس في بيان الضروريات
وذلك لانه قال المص ههنا كما هو المشهور ان الوجدانيات لعدم الاشتراك فيها لا
تقوم حجة على الغير ثم حكم الشارح على غيرها انها العمدة في العلوم لكونها حجة على الغير اما
البديهيات فمطلق واما ما بين الاقسام فاذا ثبت الاشتراك في الاسباب وللقائل ان يقول
فاذا ثبت الاشتراك في الوجدان لم لا تقوم حجة على الغير فان قلت الاشتراك في الوجدانيات
مما لم يعلم قطعا قلت كذا غيرها سيما الحدس واعلم ان هذا انما يرد على ما حمل الشارح
رحمه الله كلام المتن عليه حيث فسر قوله لانها غير مشترك بقوله اي غير معلوم الاشتراك
يقينا فيفهم منه انه لو كان الاشتراك فيها وكذا قوله فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه
واما اذا حملناه على ظاهره وقلنا الوجداني ما يجده الانسان من نفسه كجوعه وعطشه و
اما ما يدركه من غيره مثل خوفه وغضبه فما لا سبيل اليه الا بالاثار فاما من قبيل الوهميات
فلا يرد والظاهر ان الحق هذا ولهذا صرح الامام والمص بانها غير مشتركة ويقولون
في التمثيل كعلمنا بخوفنا وغضبنا ثم قال الشارح في ذلك المقصد اعلم ان العمدة
من هذه المبادي الاوليات ثم القضايا الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات
واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة للشخص مع نفسه لكنها ليست
حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها فلا يمكن ان يقنع جاحدها على
سبيل المناظرة هذا كلامه هناك وفيه ان ظاهره يقتضي ان يكون الوجدانيات من
العمدة وحجة مطلقا لانه ادرجها في المشاهدات وان يكون الحدسيات حجة على الاطلاق

لعله اياها

خصص ٤ الحجة ٤

لعله اياها في مقابلة ما لا يشترط فيه الاشتراك في الاسباب مع تصريحه ههنا بانها
ايضا مشروطة بالاشتراك وجعل التجربيات والحدسيات والمتواترات ههنا عمدة وحجة
على الغير اذا ثبت الاشتراك في الاسباب واخرجها هناك من العمدة وصرح بانه لا يمكن
اقناع الجاحد بها وبعض المحققين خص الحكم بعدم الحجة على الغير بالمجربات والحدسيات
ورفع الاشتباه ورفع الاختلاف عن الكلام بغير ما تكلف يليق الى ههنا كلام الاستاذ
وسيجي منا زيادة تفصيل للمقام ان شاء الله تعالى قوله باعتبار قبولها لما عداها يريد ان
حصر الاحتمالات العقلية في الاربع بهذا الاعتبار لا مطلق الوجود احتمالات اخر
باحتمال قبول البعض كل واحد منهما مع الاخر او مع بعضه قوله ليس بمحض الحس والا لما وقع
الغلط واحكام الحس قيل احتجاجهم المذكور بظاهره لا يلائم محل مدعاهم على علته
الارادة فالقدح في الحسيات لا انما القدح في البديهيات يمكن ان يناقش فيه بان القدح
في الحسيات بمعنى الحس لا يفيد النقص والقدح فيها بهذا المعنى لا يؤل الى القدح في البديهيات
لجواز ان يكون الاحساس بالحسيات والحكم عليها بطريق الظن كافتراق الاشعرية للبديهيات
قوله في الاحكام الجارية على الحسيات الحقيقية لا يخفى انه يبقى احتمال اخر وهو ان يكون الحكم
في القضية المهملة اذ الجزئية المصدرة بلفظ البعض والظاهر انها شارحة لكان الشق الاول في
الفساد هذا او الاولى انا لا نحمل الكليات والجزئيات ههنا على القضايا قوله ولان الحس لا يدرك الا
ولان حكمه كما كان يغلط في الجزئيات كثيرا اي سببه فلو فرض ادراكه بجميع الجزئيات حتى
الافراد المتوهمة ايضا لم يكن حكمه الكلي يقينا قوله فلا سمينه عند الرائي جرم الناري على الهواء
المستضي فالاقرب على هذا ان يجعل المثال المذكور من باب ظن الشبيه بالشي ذلك
الشي وان جاز عده من باب رؤية الصغير كبيرا ايضا كما لا يخفى قوله على هيئة مخروط والمخروط
شكل مجسم يحيط به دائرة هي قاعدته وسطح مستدير يقع منها على التصاعد الى نقطة
هي راسه فان قلت اذا كان المرئي مستديرا فظاهر ان المخروط مستدير واما اذا كان مضلعا

ينبغي ان يكون المخروط ايضا مضلعا بناء على ان قاعدته منطبق على سطح المرئي قلت
لا يجب ان ينطبق قاعدته على سطح المرئي بل يلاقي كل على سطح المرئي وعلى امور اخر غيره نعم المخروط
الصغير الداخل في المخروط الاول الحاصل من الخطوط الواصلة الى سطح المرئي يكون قاعدتها
سطح المرئي ان كان مضلعا فمضلع وان كان مستديرا فمستدير قوله بحسب صغر زاوية راس
المخروط كلامه يدل صريحا على حدوث زاوية الرؤية عند الحدقة وهو المشهور لكن
لما يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع صورته
في جليدتي العينين بل لابد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين والى
الحس المشترك لا بمعنى انتقالها اليهما اذ لا يجوز انتقال العرض بل بمعنى ان انطباعها
في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على
الحس المشترك كما ان مقابلة المبصر للباصرة يوجب استعداد العضو لصورته على الجليدية
ولوجوب تادي الصورة الى الملتقى قال في بيان سبب رؤية الواحد كثيرا ووقوع الخطوط
الشعاعية على المرئي من محاذاة واحدة هي مبلغها الا ان زاوية الرؤية تحدث
عند الملتقى كما ظن هذا التي هنا بحث وهو ان قوله رؤية الاشياء على القول بالشعاع بان
بان سياق كلامه على مذهب الرياضيين وحدوث الزاوية انما يناسب مذهب الطبيعي اعني
القول بالانطباع اولا لان القائلين بخروج الخطوط الشعاعية انما هذا تفاوت الرؤية على
ما زعموا من ان ما بين الخطوط من المرئي ليس مدركا وكلما كان المرئي ابعد كان الانفراج فالتي
الخطوط اكثر فالمدرك من المرئي اقل فيرى لذلك اصغر فان قلت ليس مراده خروج الشعاع حقيقة
بل يرسم ذلك اعانة على تصور مقدار الرؤية الى الرسم فيها صورة المرئي قلت لا يخفى على المنصف الاعتبار
لا يساعد هذا الحمل قوله فالزاوية التي ضلعاها اقصر الخ هذا انما يلزم اذا كان الضلعان متساويين
واما اذا لم يكونا متساويين فيجوز ان تكون الزاوية متساوية او اصغر وان كان ضلعاها
اقصر قوله وبعد ذلك سيجيء تحريره فلا يرى اصلا الظاهر من سياق كلامه ههنا ان الهواء

رته

الاثر

٤٢

الاثر وانتفاء الرؤية بالكلية عند انطباق بعض الخطوط الشعاعية على البعض
وانعدام الزاوية بالكلية المفهوم من كلامه في بحث الرؤية من الالتفات ان انتفاء
الرؤية لغاية ضيق الزاوية وكونها كالمعدوم قوله يتلاقيان ثم يتباعدان بعد كهيئة
الدالين ظهر احدهما على ظهر الاخر هذا مذهب جالينوس وقيل التلاقي على سبيل التقاطع
الصليبي قوله من محاذاتين اي فلا يلتقي مواديهما في الحس المشترك على موضع واحد
بل موقع احدهما غير موقع الاخر فينتقلان المرئي الى موضعين منه فيرى اثنين وفيه
بحث فانه اذا كان قدامنا جسمان احدهما على مسافة خمسة اذرع والاخر على مسافة
ذراع مثلا وكان الثاني بحيث لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا
البصر عليه وقصدنا بالنظر كاننا لا ننظر الا اليه فانا نراه في تلك الحالة واحدا ونرى
الابعد اثنين واذا عكسنا تنعكس القضية فلو كان سبب رؤية الواحد اثنين ما ذكر
لزم في الصورة المذكورة ان يكون تدرك العصبتين باقيا بحاله متزايلا معا
وهذا غير معقول ولو بالنسبة الى شيئين قوله اي الذي تقصد الحول تكلفا فيلزم يكون
مغنيا عن حدوث الغمز في العين لان ذلك من صور الحول الجعلي وانت خبير بان
المقصود تكثير امثلة الغلط فلا ضير في التعميم بعد ذكر صورة منه ولا يرد ان يحمل على
غيره من الصور قوله وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب فيه بحث مشهور وهو
ان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يدل على انه يرى الواحد واحدا فربما انه
اثنين لكن باعتياده المذكور يجزم بان ما يراه اثنين واحد وقد يجاب بان الادراك
موقوف على التفات النفس فاذا رات الواحد اثنين وعلم ان الواقع ليس كذلك يعرض
عن احدى الصورتين ولا يلتفت اليها فلا يحصل بسببها ادراك الواحد اثنين ولا يخفى
ان سبب الغلط موجود فكيف لا يغلط ويؤيده ما قيل ان ما يقع عليه شعاع البصر قريب
من نصف كرة العالم وعند الالتفات بالنقطة لا ندرك الا تلك النقطة وانت خبير بان

الاعتراض للقاضي زاده رومي

اقرب

اعتقاد ان الواقع ليس كذلك متحقق في الاحول الجبلي ايضا بل هو فيه اظهر وينبغي ان لا
يرى الواحد اثنين ايضا وتحقيق مراد الشارح عندي ان الاحول الفطري ربما يحرف
العضبتين من الوضع الخلقي بالنسبة اليه فيجد الوضع الخلقي بالنسبة الى نوعه اذا حرف
المنحرف قد يؤدي الى الاستقامة فمعنى كلامه ان الاحول الفطري لما كان واقعا على خطاء
حكمه بمعضح حال كونه على الوضع الطبيعي بالنسبة الى شخص يحرف العضبتين طالبا
لادراكه بوجه اخر مغاير لما ادركه اولا فيجد الاستقامة وهذا الوجدان صار ملكة له
لاعتياده بالوقوف على الصواب وكمعه الاول كانه اذا نظر الى شيء لغير وضعه
في النظر فمنهم من هو كانه ينظر مؤخر عينه ومنهم من ينظر بوجه آخر على حسب وجدانه الاستقامة
وبه يظهر ان قلما في عبارة الشارح ليس للنفي الصرف وان كان قد يستعمل لذلك كما
صرح به ابو علي الفسوي فتأمل فانه دقيق وان غفل عنه الناظرون كلهم ثم ان الجبار
هذا ايماد حال له في اصل المقصود واي المراد من ذكره بيان ان اوله التأدي الى
الحس المشترك بالنسبة الى التادي الى الحس الا الحس لط من باب اشتباه الشيء بمثله
كان القائل بهذا اراد الاعتراض على المص بانه كان ينبغي ان يذكر هذه الصورة
في الوجه الثامن وجوه اغلاط الحس لكن ان يقال انما لم يذكرها هناك لانه لا مثيله
في نفس الامر لاختلاف حقيقتهما واما اطلاق المعدوم فيهين لان الماء معدوم في
نفس الامر وان وجد شيء يرى للبصر المكتب اله الفرق بين الصورتين ان
في الاول يرى ما يرى في مكان غير الاول وفي الثاني يرى في مكان الاول او وقوع الشعاع
على جزء آخر غير ملاق للجزء الاول والا لم يقع بين الجزئين المذكورين قطعة من الغيم انا لم
يصرح بذلك لظهور ان رؤية حركة الغيم لا يكون الا في هذه الصورة على عكس ما ذكره من انه
ينعكس الى راس الشجر من موضع ابعد من الرائي والى ما تحت ذلك من موضع اقرب منه
وينبغي ان نعلم ان القرب والبعد انما هو بالنسبة الى قوم الرائي لا عينه فانك اذا حدست

ظهرك وقربت عينك من الماء فلا شك ان الوضع الذي ينعكس منه الشعاع الى
راس الشجر الذي في جانبك قد يكون اقرب الى عينك وهو ظاهر بالتحيل من خط
يعمم ما ويطول الوجه فيه اعتراض قوي مشهور وهو ان الحكم بمساواة الخط
المنعكس منه لطول الوجه ليس بصحيح بل ليس الانعكاس الا من خط اقصر من طول
الوجه وذلك لان الخطوط الشعاعية التي تخرج من الحدقة عند السهم اذا وصل الى
سطح المرآة لا يكون قائمة عليه كما يشهد به التخيل الصحيح وان كان مبرهنا عليه في
موضعه والخطوط الشعاعية الغير القائمة على سطح المرآة انما ينعكس الى ما يقابلها
بزاوية حادة مساوية لزاوية الشعاع التي هي حادة ايضا فيلزم ان يكون الخط
المنعكس من طرف الخط المساوي لطول الوجه الى شيء خارج من الوجه والا لم
يكن زاوية الانعكاس مساوية لزاوية الشعاع وانه باطل بالبرهان وسيشير اليه في
الموقف الجوهر ومن توهم ان المرآة اذا كانت مقابلة للوجه يكون الخطوط الشعاعية
الخارجة من العين قائمة على سطح المرآة منعكسة على انفسها من خط ما ولطول
الوجه فقط سهى لان ذلك الخطوط لو انعكست على انفسها لم يكن واصلة الا الى
الحدقة فيلزم ان لا يرى غيرها وايضا فان تلك الخطوط غير السهم ليست بقائمة
على سطح المرآة بل مائلة الا احد اطرافها فلا يكون منعكسة على انفسها بل المنعكسة
على انفسها انما هي الخطوط القائمة على المرآة بحيث لا يكون فيه ميل الى جانب اصلا
نعم الشمس اذا كانت قريبة من الافق جدا ووصل شعاعها من كوة البيت ووقع
على صقيل من جزء مقابل للكوة بحيث يكون قائما على سطح الصقيل ينعكس تلك الخطوط
الشعاعية الخارجة من الشمس الواقعة من الكوة على صقيل على انفسها لان تلك الخطوط
متوازية يخرجها سطح مساو للكوة فيكون تلك الخطوط كلها قائمة عليها ومنعكسة
على انفسها بخلاف الخطوط الخارجة عن الحدقة الى المرآة فان مخرج الخطوط فيها

سطح صغير جدا الاقرب من سطح المرآة فكيف التساوي فلا تكون الخطوط خارجة
منها غير السهم قائمة على سطح المرآة وموازنة للسهم فلا تكون منعكسة على انفسها وقد
يجاب عن الاعتراض بانه ليس المراد بمساواة ذلك الخط لطول الوجه مساواته اياه في
الامتداد بل المراد مساواته اياه في مجرد كونه مواقع الخطوط الشعاعية وبالمراد
بالمساواة المساواة الحسية فان الحس يشهد بان الصورة المشاهدة بالمرآة
منطبعة فيها ومساوية للموضع الذي انعكس منه الشعاع البصري اليها وان كانت
شهادته مردودة عند العقل بما سبق لكن في كفاية كل مما ذكر في حيز الخواص ورؤية
طول الوجه على ما هو عليه في نفس الامر على تقدير دون الاخر كما يتبادر من كلامه نظر
فليتأمل من خط بعضه مستقيم اي كمستقيم والمقصود انه قريب من الاستقامة لان
(لم يرد انه شبيه بمستقيم كحروف ... منه)
فيه الانحناء بطريق الاستدارة في الجملة لا انه مستقيم حقيقة وقد يقال مراده من
خطوط بعضها مستقيم وبعضها منحن فان في صورة الفارس وضع خطوطا
مستقيمة طولية وخطوطا مستديرة عرضية وخطوطا منحنية لا على الاستدارة التامة
فتأمل يرى في نومه فان قلت لا رؤية ههنا حقيقة حتى يترتب عليها غلط الحس
قلت ليس مراد المستدل ان الغلط فيما يدرك في النوم غلط في رؤية الحس نفسها
بل ان الجزم في الحالين واحد لا يجد فيه تفاوتا فلما ظهر الخطاء في الجزم الواقع
في المنام احتمل الجزم الواقع في اليقظة ان يكون خطاء ايضا ونظيره ما سياتي
من الاستدلال على عدم الوثوق بالبديهيات باحتمال النقض في العاديات فليفهم
لا يعارض ذلك الاعتراض واما حصر نقيضه الشامل والمبهم لكنه عام الورود فان تعارض كل سبب
لا يوجد في غير صورة الغلط والجواب الجواب قوله قلنا حكم البديهة ... ان هذا
(غلط)
انما يتم اذا لم يتفاوت الدلالة والحق انها تتفاوت بحسب تصورات الاطراف كما عرفوا في
الحسيات لما كان تصور الطرفين بمعونة الحس ولم يوجد بهم حصر بدلالة العقل عن الجزم حقيقة

بل جوز ان يكون فيه سبب خفي كما في بياض الثلج مثلا بخلاف البديهي العقلي نحو الاربعة
زوج فان العقل لا يجد فيه احتمالا للغلط الرابع ان نرى الثلج في غاية البياض له فيه
بحث لانه من اشتباه الضوء المنعكس باللون وكلاهما مبصران بالذات وظاهره من قبيل
السادس قد عد في الوجه الاول اللهم الا ان يقال فرق بين الوجه الرابع والوجه الاول
(بان الادراك)
دال على غلط يعرف الغالط حال الغلط بخلاف الرابع فانه لا يعرف الغالط فيه غلطه الا بعد
التامل والامعان ولهذا لا يعرفه العوام وبهذا الاعتبار افرد الرابع عن الاول واما قوله
فظنناه محسوسة وليست بمحسوسة فباعتبار ان الاول بحسب ما ذكر من الصور مع ان
(بعلمهما)
الغالط فظن ان فيه لونا محسوسا فلا يجده فيه ايضا فليتأمل مشروط عندهم بالتفاعل
قيل هذا بناء على المشهور والا فمنهم من ذهب الى ان التجاور بين الاجزاء المتصغرة ...
على اوضاع معينة مع الاختلاط كيفيتها المتضادة وحصول كيفية متوسطة من المبدأ من غير
تفاعل منها اذ ليس ههنا اجزاء متصغرة واما في الزجاج المدقوق ففيه بحث ولهذا قيل انما
تكون فيها بعد الدق الهواء وتحصل له مزاج اخر والصلابة غير مانعة من التفاعل الا الاجرام
العقل بمجرده فان قلت الجزم ببياض الثلج مما لا يسع انكاره قلت الحق ان الحاكم ببياضه
ظن قوي لا اخطر معه بنقيضه بالبال لا جزم فلعدم تعلق الحس بجميع الافراد وقد اشرنا
الى ان احتمال غلطه في الجزئي يستلزم احتمال غلطه في الكل كلي عنه ... فلذا
لم يذكره قالوا هي اضعف من الحسيات فان قلت افعل التفضيل يدل على قولهم بضعف
الحسيات مع انهم قائلون بقطعيتها قطعا ولا يجوز التجريد عن معنى التفضيل لمكان الالى
بمن قلت قد حقق في حاشية المطول ان افعل التفضيل قد يقصد به ان صاحبه متباعد
عن الغير في اصل الفعل متزايدا الى الكمال فيه لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل
الفعل وانه المعنى الاوضح والا فاعل في صفاته تعالى الله اكبر وامثاله فالمعنى ههنا البديهيات
متباعدة في الضعف عن الحسيات متزايدة فيه لما كمال عن الادراكات كلها في الخلو بالنسبة

انا الادراكات الانطباعية واما بالنسبة الى العلم الحضوري فلا حلول لان علم النفس بذاتها
عين ذاتها عندهم ولا تعقل خلو الشيء عن نفسه تنبيه بمشاركات بينها ومباينات انما اعترض
عليه بان الامور المشتركة هي عين تلك الصور فالتنبيه للمشاركات هو التنبيه لتلك الصور
وانتزاعها لا مغايرة لها ومقدم على انتزاعها كما هو الظاهر من العبارة والموافق لما ذكره
في حواشيه على المطالع واجيب بان المراد من التنبيه للمشاركات هو الحالة الاجمالية المتعلقة
بالامور في بدء الاحساسات وملاحظة المشاركة الصورية الاجمالية والمباينة كذلك من غير
تلخيص للامر المشترك والمباين وبانتزاع الصور هو تلخيص المعنى الجنسي او الفصلي او غيرهما
بحيث يصدق على غير المحسوس بهذا الاحساس ايضا ولا يحكم باختلاف اهل الملة فان قلت
يجوز حصول ذلك الحكم بطريق آخر غير الاحساس كالتقليد والتواتر وكذا الكلام في قوله ولا
يحكم بحالف لها سائر اللذات قلت المدعى ان من فقد علما متعلقا بذلك الحس والعلم المتعلق
بالحس فيما نحن فيه هو الحكم الضروري اليقيني وذا ليس بموجب صورة التعليم اما تجويز
حصول الحكم باختلافها من التواتر كما ظن فعدمه ان المتواتر يجب ان يستند الى المشاهدة
والملامسة غير كاشفة فلا وجه بتجويز حصول الحكم باختلاف الالوان في الملامسة بالتواتر
فليفهم واعترض عليه الى والجواب بان مرادهم من القوة السبق بحسب الذات والوجود
لا غير ولا شك ان الاحساس اقوى من التعقل بهذا المعنى تعسف لا يفهم من العبارة
هذا او فجعل الاستعداد شرطا لحصول الكمال كما ستطلع عليه في بحث العلة والمعلول
الاشياء المساوية في الكمية لشيء واحد متساوية فان مسافة الحركة السريعة والبطيئة الواقعتين
في زمان واحد غير متساوية مع انهما متساويان في الكمية لشيء واحد اعني زمانهما والجواب
منع مساواتهما للزمان الحركتين سواء اعتبر المسافة جوهرا او عرضا اذ لا مساغ للمساواة
العددية بحسب الاجزاء لعدمها ولا للمساواة المقدارية لعدم المجانسة بين المسافة والزمان
واما اذا جعلت المسافة جوهرا فظاهر واما اذا جعلت عرضا فلانها مقدار قار بخلاف الزمان

ثم هما مطابقيان للزمان بمعنى انه اذا انفرض جزء من الزمان انفرض جزء من
المسافة ولو جعل هذا معنى المساواة لم يمتنع كون المسافتين المذكورتين متساويتين
ايضا بمعنى انه اذا انفرض جزء من احدهما انفرض جزء من الاخرى وان تفاوتت الاجزاء
المفروضة في كل مرتبة بحسب المقدار محققها الكمية واحدة بمساواتها الذكل الشيء فيه هذا
التعليل شابه المصادرة اذ المراد بوحدة الحقيقة الكمية هو المساواة في الكمية والكلام
في ان ساوى المتلازم مساواة الاشياء لشيء في الكمية تساويها فلا ساهل يخرج الكم مباحث
الكم المتصل اراد بمباحث الكم المتصل مباحث الهندسة التي يبحث عن المقدار القار
وبمباحث الكم المنفصل مباحث الحساب الباحث عن العدد فظهر وجه ايراد مباحث
الزمان مقابلا لمباحث الكم المتصل مع ان الزمان من الكم المتصل لكنه غير قار بين الكلام
في ايراد مباحث الجسم مقابلا لها مع ان الظاهر ان المراد الجسم التعليمي وهو مقدار قار ذكر
ان يعول المراد بمباحث الكم المتصل مباحثه الكلية فظهر وجه المقابلة في كليهما لان المراد
مباحث خصوصها لكن يبقى الكلام في عدم التعرض لمباحث خصوصيتي الخط والسطح
فالجسم الآخر معتبر وجوده اي الجسم الآخر من ذينك الجسمين الكائنين في مكان في
وهذا الاولى اه قيل وجه الاولوية ان عدم التميز في نفس الامر يهم لانه موجب لوجود
واحد وتشخص واحد بخلاف الجسمين الموجودين المتشخصين وعدم التميز عند
الناظر غير مفيد كيف وهو انما يفيد احتمال اجتماع النفي والاثبات لا اجتماعهما بالفعل و
انما قال قيل لان مراد المص بعدم التميز انه يكون بحسب نفس الامر جسمين فيبقى المناقشة
في العبارة وقيل وجه الاولوية خلوه عما لا حاجة اليه من ضم حدوث الجسمين واعتبار
اجتماع النفي والاثبات فيه لكان الواحد اثنين ان قلت قد لا نسلم ذلك فانه موقوف
على عدم جواز كون الشيء الواحد في آن في مكانين وهو اول المسئلة قلت لا يخفى ان الملا
ضرورية وليس يلزم اه قيل وان لم يلزم كونها نظرية لكن ينافي هذا التوقف بداهتها

بمعنى اولیتها لان الاولى هو الذى يحصل بمجرد الالتفات وتصور الطرفين من غير توقف
على شئ اخر والحاصل انه يلزم من توقفها على تلك الحجج كونها من القضايا الفطرية القياس
وقد يقال بعد تسليم ادعاء الاولية فيها ان المراد عدم توقفها على قياس ملخص كما فى تلك
القضايا فتامل بقى ههنا شئ اه قد يجاب بان هذا الاستدلال اخص من الدعوى لكن
ملخص العبارة فيها يحتاج الى تامل فليتامل واما ثانيا فلان كونه يقينيا فلو صح لدل على
عدم اليقينية اعم من بقاء اصل التصديق فلا ضير فى دلالة الوجه على عدم حصول اصل العلم
مع ان المدعى عدم اليقينية وهذا لكن سياق كلام المستدل الى ههنا يشير الى انه
معترف بالتحقق بل بالبداهة وهذا الكلام يدل على انه لا يمكن التحقق فضلا عن البداهة
والدافع سهل سوقف على تصور المعدوم هذا اذا اخذ لا يكون معدولة واما
اذا اخذت سالبة كما هو الظاهر لانها مناط صحة الحصر العقلى فلا لان التصديق انما
سوقف على التصورات الثلاث الاربع اللهم الا ان يعتبر موجبة سالبة المحمول فتدبر
عن المنع الذى سنذكره وهو قوله والجواب ان المصور اه لكان له حقيقة
قال سيف الدين الابهرى فيه نظر لان اللاحقيقة متميزة عن الحقيقة واللاهوية
متميزة عن الهوية مع انه ليس لها حقيقة وهوية وقد يقال ان اللاحقيقة حقيقة نوعية معارضة
للحقائق النوعية الصادق على كلها اسم الحقيقة لها افراد اعتبارية هى سلوب الحقائق
وكذا الحال فيه والا لم يكن لذلك الشئ مقابل لان مقابل الشئ اما رفعه كالعدم للوجود
او ملزوم رفعه كالوجوب للعدم وعلى كل تقدير يلزم من عدم امكان رفعها عدم
تحقق المقابل اما نفسه فلا نفيد حمله عليه فلا يمنع ذلك بان النسبة بين الشئ ونفسه مستغنيا
مما نفيد ولذا يحتاج اثبات بل يصير مبحثا للعقلاء يتنازعون فيها نفيا واثباتا
فان النسبة بين الوجود ونفسه شيئا فاما معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين الى
ان الوجود موجود وكذا بعض الحكماء واكثر الحكماء الى انه من المعقولات الثانية نعم حمل

اشارة الى الجواب عن المنع

الشئ على نفسه بالمواطاة لا يفيد لكن كلامنا فى حمل الوجود على السواد اشتقاقا والحق ان
الوجود اذا كان نفس السواد يكون معنى قولنا السواد موجود هذا الذات فى هذا الوقت
والمشار اليه واحد وعدم الفائدة فى هذا الحمل على تقدير صحته بديهى والمنازع مكابر
والنزاع فى وجود الوجود انما هو فى اتصاف الوجود المطلق بوجود خاص مغاير له واما
الاتصاف بمطلقه فى ضمنه فاعتبارى وقد يقال نحن نلتزمه اه فهل يمكن ان يقال
المراد بظهور التفاوت اتفاق العقلاء عليه سواء كان ببداهة العقل او لم يكن
واما غيره لم يذكر الحس وفساده لان هذا التردد جار فى الاشياء البسيطة ولا
احتمال للحس فيها على انه يجوز ان يريد بالنفس ما لا يكون غيره فيندرج الحس فى
النفس ويلايمه التعليل اذ لا فائدة فى قولنا الحيوان الناطق حيوان الا انه انما يظهر
عند تصور السواد بالكنه فتامل بل كان موجود الشان انا ان توسعنا فى الكلام
على اسماء المعدوم باعتبار استلزامه للموجود لان السواد مثلا من الاول ولم
يقل احد بالحالة فيها او يسلب الوجود عنه بحيث يجوز ان يكون ذلك الشئ موجودا
بوجود اخر هو عينه ولا يكون محمولا عليه فان المحمول هو الوجود المطلق واما الوجود
الخاص الذى هو جزئى حقيقى فلا يحمل على حقيقته كما سبق لوجد ذلك الشئ مرتين فيه
بحث لان الواجب موجود بوجود خاص هو عينه عندهم ومطلق زائد و
الاستحالة انما يلزم اذا ثبت وجود ذلك الشئ بوجودين خاصين واما اذا كان المحمول
مطلق والاخر خاصا فلا فتامل احتمع النقيضان فان قلت اذا كان موجودا
يلزم اجتماع المثلين قلت لم يجوز هذا قلت التجويز فى نفس الامر هو وانما المقصود
الالزام ولو سلم فلزوم اجتماع المثلين هو بجواز ان يكون موجودا بوجود هو نفسه
لا بوجود زائد ولو سلم فقد جوز المعتزلة ذلك بخلاف اجتماع النقيضين فليس
ذلك مثله فى رتبة الاستحالة اذا لم يكن موجودا او لا معدوما لا يخفى ان فيه ايضا اجتماع

العقيض لان الوجود اذا لم يكن موجودا صدق سلب الوجود فاجتمع هو وسلبه سواء
قيل بالواسطة او بالعدم بل اطلاق النقيض على العدم على القول بالحال باعتبار استلزامه
لذلك السلب وانما لم يتعرض له لحصول الغرض بدونه وايضا بانه حكم بوحدة الاثنين اذا جعل
دليل بطلان العرضية هذا بعض الدليل بالقضايا الحقة التي قالوا الصحيح لها لا الحق
واما غيره فقد سبق من الاشارة الى وجه عدم التصريح باحتمال الحرسة وفسادها فان قيل
لا يمنع التسلسل في الامور الذهنية بعد عنه رح انه قال ولقائل ان يقول ما يقال من ان التسلسل
في الامور الاعتبارية جائز حق فيما اذا كان منشاء تلك السلسلة مجرد اعتبار العقل
لانقطاعه بانقطاع الاعتبار اذ لا سبيل للعقل الى ان يعتبر ما لا نهاية له ولا يصح في حقيقة
في مثل هذا الموضع اما اذا كانت صحة الحكم موقوفة على تعقلات لا نهاية لها كما في قولنا
السواد موجود كان هذا الحكم باطلا بلا شبهة سواء كانت تلك الامور المعقولة اعتبارية
او خارجية لتوقفها على تعقلات لا نهاية لها وانما قلنا السواد موجود من هذا القبيل
لاحتياجنا هنا الى اعتبار الموصوفية فيوضح التردد المذكور في الموصوفية بانها
اما عين السواد فلا يكون مفيدا لكونه حمل الشيء على نفسه وغيره فيكون حكما بوحدة
الاثنين فيحتاج الى موصوفية ثالثة ورابعة وهلم جرا فكان قولنا السواد موجود
باطلا قطعا هذا والظاهر عندي ان ما ذكره من بطلان القول المذكور راجع قولنا
السواد موجود على تقدير احتياجه الى تعقلات لا نهاية لها حق لا مرية فيه واما بطلان
التسلسل في الامور الاعتبارية في نفس الامر مطلقا فلا اما عند الفلاسفة فلانهم يشترطون
الترتب في جريان البرهان ولا ترتب بين تلك الامور بحسب الخارج وهو ظاهر واما بحسب
الذهن فمتوقف على حضورها معا والعقل لا يقدر عليه باتفاقهم واما عند المتكلمين
فانهم استدلوا على اعتبارية الاعراض النسبية بانها لو وجدت لاتصفت محالها بها فلها
نسبة اليها بالحلية ويعود الكلام فيها فيلزم التسلسل في الامور الموجودة وانت خبير بان هذه

النسب

النسب ليست باعتبارية محضة بل حقيقية يتصف بها محالها في نفس الامر فليحالها
اليها نسبة بالحلية في نفس الامر ويعود الكلام فيها فيتسلسل لكنهم لا يمنعونه وايضا
هم قائلون بعدم تناهي تعلقات علم الله تعالى بالفعل ولا يقولون بلزوم التسلسل
المعلق مع انهم لا يشترطون الترتب في بطلانه انما غير ذلك من المواضع ويؤيده
اتفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريان برهان التطبيق انما اختلافهم
في اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب وجريان غير ذلك البرهان من براهين
ابطال التسلسل كالمواد يغرط ثم ما ذكره من ان العقل لا يمكنه ان يعتبر ما لا نهاية
له بل لا بد ان تنقطع اعتباره في مرتبة من المراتب التي لا يعني عندها فلا يتحقق
التسلسل في نفس الامر كلام ذكره الشارح في حواشي المطالع ايضا وهو محل بحث
واشكال لان النفس بدنه بالاتفاق فلم لا يمكن لها اعتبار امور غير متناهية في
ازمنة مستقبلة غير متناهية فان قلت الاعتبارات المتحققة متناهية اذ يمكن بعدها
اعتبار اخر قلت هذا من خطابة الوهم حيث لا يلاحظ عدم التناهي كما هو والا
لا يعقل بعد غير المتناهي في الازمنة المستقبلة الغير المتناهية شيء فتامل
لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين ان اراد استحالة قيام النسبة بغيرهما فهو مسلم
ولا يفيد وان اراد استحالة قيام صورتها فهو اذ لا فساد فيه كما في قيام صورة
الجوهر بالذهن وهذا قريب مما نقله الشارح بقوله وقد يقال انه لا للخارج
فانه اخص منها فيه بحث لان نفس الامر وان كان اعم من الخارج الا ان
الحكم المذكور هنا هو ان السواد موصوف بالوجود في الخارج على ان في
الخارج متعلق بالموصوف لا بالوجود كما يدل عليه قوله وايضا الصدق ان
هذا موصوف بكذا في الخارج اه ولا يخفى ان صدقه انما هو بمطابقته للخارج
فالجواب الحق هو الذي ذكره بقوله وايضا فتدبر فيه عنه ما عرض قال الابهري

الابهري لقائل ان يقول انما يلزم التناقض ان لو اتحد زمان الايجاب والسلب وهو ممنوع

وضعفه غير خفي للفطن نعم يمكن ان يجاب بان المراد بنفي وجود السواد عند من يقول بان

وجوده بعينه نفي نفس السواد لا اثبات النفي له فلا يلزم التناقض ولم يحكم على السواد

اي لم يحكم به حتى يقال يلزم الكذب في موضع الاولية وقد يقال يلزم من هذا ان لا يصدق

الجزء الاخير من المفصل وهو باطل قطعا فتامل راجعة الى نفي الوجود على السواد

فيه بحث لان البطلان نفي الوجود عن السواد بمعنى الحكم بالسلب عليه لانه يتوقف

على تصوره وقد اشرنا اليه فيما سبق ايضا وما ذكرناه هو المذكور في المحصل وهو

المطلب بقول المص ايضا وليس في الذهن لما مر اذ لو ارجعت الضماير الى نفي النفي

لا يتجه ان يقال المذكور فيما سبق بطلان القول بثبوت الوجود في الذهن لما سلب عنه

الوجود المطلق بقوله او لا يكون اعني الموضوع في القضية المذكورة واما ثبوت

الوجود الذهني لنفس النفي المتعلق بالوجود المطلق فلم يبينه فيما سبق بطلانه فلا

يناسب التعليل بقوله لما مر فتامل قال في المحصل اه فيه المقصود من نقل كلام

المحصل دفع ما ذكر من الجوابين بقوله وجوابه وقد يجاب في ليس شيء لان محصل

الجوابين السابقين ان بطلان احد الشيئين لا ينافي التردد بينهما ومن نحوه بل انما

ينافي تقسيمه والمذكور في المحصل مبني على بطلان القسمين جميعا فالمقصود من نقل

كلام صاحب المحصل تصحيح كلام المص واظهار المقصود لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل ان

يرد عليه ان هذا الكلام مناقشة في الحسيات ايضا كقولنا النار حارة مع انهم يقولون

بها فيعرض دليلهم بها فقد اعتبر بينهما موصوفية قال الابهري لقائل ان يقول الانم

ان الحمل هيهنا بعرض الموصوفية والا يعرض بقولنا الحيوان جسم الانسان حيوان

الى ما لا يحصى والجواب اي ما ذكر نقض اجمالي لا يشفي لان المعلل يمنع صحة صورة

النقض كما لا يخفى فان قلت الحاكم بمغايرة مفهوم الاسود للجسم حاكم بمغايرة مفهوم

الموصوف له فيحتاج الى اعتبار موصوفية اخرى وتسلسل فلم يتعرض له قلت

كما سبق الهنا تعالى هذا المحذور لم يتعرض له هيهنا واشار الى محذور اخر على

ان تعيين المغايرة في المثال المذكور باعتبار ان الغرض فيه ان يكون التردد

من ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه لا بين ثبوته واستحالته في نفسه فلهذا لم يتعرض

لاحتمال العينية وهذا الاعتبار غير متحقق بالنظر الى الموصوفية فالوجه

هو التردد بين العينية والغيرية وقد ساق اليه الكلام واما جواب الابهري

عما لزم من الغيرية لا نم ان الموصوفية اذا كانت مغايرة لاحد المنتسبين

تكون بينهما موصوفية اخرى وتسلسل وانما يلزم ذلك ان لو كانت محمولة عليه

وهو ممنوع فظاهر الاندفاع لان المراد مغايرة مفهوم الموصوف الذي اعتبر محمولا

في المآل ولا شك انه اذا كان مغايرا للموضوع كان معنى قولنا الجسم موصوف

بالسواد ان الجسم موصوف بالموصوف بالسواد والكلام في الموصوف الثاني كالكلام

في الاول وهلم جرا ويتسلسل قطعا لصدقها على المعدوم فيلزم علية الصدق على المعدوم

لا يستلزم العدمية لان المراد بعدمية اللاموصوفية ان افرادها الصادقة

هي عليها اعني اللاموصوفية معدومة وهذا انما يثبت لو ثبت صدقها دائما على

المعدوم بان يكون جميع الافراد الصادقة هي عليها معدومة وليس المراد ان

تكون الطبيعة نفسها عدمية في الجملة حتى يثبت بعدمية فرد من موصوفيتها وايضا

عدمية صورة النفي مبنية على وجوده بمدخول حرف النفي فالاستدلال على وجوده

بعدميتها دور اللهم الا ان يمنع عدم كفاية عدمية الطبيعة نفسها في الاستدلال على

عدم امكان اعتبار الموصوفية بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا حتى يثبت

ان لا يكون للجزء الثبوتي معنى صحيح وعدم كفاية جزئية حرف السلب في استلزام عدمية

الطبيعة في الجملة حتى يلزم الدور فتامل ولا وجوده قال قلت لا يحتمع ثبوتية

فان قلت لو كان المراد عدمية الطبيعة نفسها لم يحتج الى الاستدلال لان الصدق على المعدوم لان كل كلي طبيعي معدوم في الخارج قلت لعل القائل يقول بوجود الطبايع في الجملة منه

الموصوفة وعدم وجوبها قلت لا نم بل هو مبنا اول المسئلة ولا نقعلا نعود نهما وهو ظ البطلان انما يظهر البطلان اذا ثبت تعقل شي من الموصوفات والصفات بالكنه وثبوت تعقل شي من الماهيات بالكنه مم فلعلها في موصوفيها لها حال قلت اتصافهما بالموصوفية لها ثابت على تقدير عدميتها ايضا اذ لا شك في عدم كونها في نفس الموصوف الصفة ولا في اتصاف الموجودات بالعدميات في نفس الامر فلم لم يتعرض له على تقدير عدميتها قلت لانه قد لا يلزم ح بطلان الشق كما اشار اليه المص وكلما يتحقق في عامل الواسطة ثابتة بينهما ان لا يذهب عليك ان الحكم بثبوت بالواسطة وللهيئة لا علية للبطلي كما هو الظ لغوا ويمكن ان يقال انه على عدم الواسطة ونفاها الاكثرون واذا ثبتها قوم بلغوا اه الظاهر انه معطوف على قوله كما يأتي فاذن هو دليل اخر على ثبوت الواسطة فلذا رد عليه بان كثرة القائلين في العقليات لا تكون حجة قال في شرح المقاصد وما ذكر في المواقف من ان القائلين بها بلغوا في الكثرة حدا تقوم الحجة بقولهم معناه انه قد تكون حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس ففي المعقول تكون شبهة لا اقل لو لا منعه اللازم الظ ما ذكر عدم الوثوق بهذا البديهي المخصوص فلذا لم يرجح ضميره الى مطلق البديهي واحتاج الى هذا التوجيه وقع هناك بحمولا سابق الجواب مبني على ان لا تكون معدولة وقد سبق الكلام فيه على انه تركيب بتعقيدي ويكفيه العرض والاعتبار فلا يلزم ثبوت ذات المعدوم في نفس الامر لان ما قيل من ان النسبة العقدية مشعرة بالحرية وان الاخبار بعدم العلم بها او صحتها كان الاوصاف قبل العلم بها اخبار معناه ان فرضا فرضا وان لا فلا والا فمفهوم المعدوم صار عليه قولنا ذات ما ثبت له العدم في نفس الامر اذا اخذ موجبة سالبة المحمول لا يقتضي وجود ذات في نفس الامر وهذا انما يرد اذا جعل هذا الاقتضاء دليلا على ان مفهوم المعدوم مركب تعقيدي ولكني كل بل معلوم من قواعد اللغة ان النسبة الماخوذة في مفهوم المشتقات مطلق تقييدية وليس المقصود من قوله لان ذاتا اه الا بيان ان المحذور من تصور المعدوم

انما يلزم

انما يلزم على هذا التقدير وهو ان يكون مفهوم المعدوم ان في نفس الامر ذاتا ثبت له هذا المفهوم العدمي او ثبت له اسلب مفهوم الوجود عنه فتامل وهو الثابت لكونه متميزا هذا انما يلائم مذهب المعتزلة واما الجواب عند المتكلمين النافين للوجود الذهني فهو منع اقتضاء التصور والتميز الثبوت ولا استحالة فيه اي فيما لحقت ان مفهوم المعدوم المطلق اذا لزم تميزه وثبوته في نفسه ولا شك في ثبوته لذاته عاد المحذور المذكور وهو ثبوت المعدوم المطلق لان ثبوته انما كان لزم من اتصافه بالامر الثبوتي وهو التميز وقد لزم اتصافه بامر ثبوتي آخر وكذا الكلام اذا جعل جوابا عن الوجه الثاني والحق ان اتصاف ذات المعدوم المطلق بمفهومه على تقدير ان لا يتصور شيء منها وان مفهوم المعدوم المطلق مسلوب عنه الوجود المطلق اذ هو فرض كما قيل مثله في مسئلة المجهول المطلق فلا محذور وليس في ذلك كون قسم الشيء قسيما له لان العدم الخاص ليس قسما من المعدوم المطلق المراد به المعدوم في الذهن والخارج اذ العدم موجود في الذهن ولان العدم ليس بمعدوم ولا الزم ثبوت الشيء بنفسه كما انه ليس بموجود ايضا ولا يلزم ثبوت الواسطة لان العدم لا تعقل هذه القسمة كما اشير اليه في التوجيه من حيث انه رفع للعدم المطلق اراد بالعدم المطلق العدم الغير المضاف الى شيء معنى لا العدم في الذهن والخارج اي عدم الوجود الذهني والخارجي كما ان المراد بالعدم المطلق المعدوم فيهما والا لم يصح كون العدم الخاص قسما منه اذ لا يصدق عليه انه عدم الوجود المطلق بل هو عدم العدم فان قلت قسم الشيء مشترك له لان رفع وانضمام رفع العدم وجود وهو لا يكون قسما في العدم بالبداهة قلت القسمة الاولى بحسب الذات والقسمة الثانية الرفع بحسب المفهوم ثم رفع العدم مستلزم للوجود الا انه وان اشعر به كلام الشارح في بحث التقابل وهذا الاستلزام لا يقدح في القسمة ولا يحكم باتحاد الاثنين الى اتحاد الفاسد وهو اتحاد الاثنين ذاتا واما اتحاد الاثنين اللذين هما المفهومان المتغايران

بحسب الذات فلا محذور فيه هذا جواب عن الدليل الثاني في الشق الاول اراد بالشق الاول
ان يكون المراد منه ثبوت الشيء وعدمه في نفسه لم ان يكون ملخصه جوابا عما ذكره انما هو اذا لم يكن
مراد المستدل بالنفسه والغيريه بحسب الخارج كما اراد بذلك لكان جوابا عن ابطال النفسية
ويكون التعدد والحمل انما افاد للتغاير مفهوما مالكن قوله والاتحاد هو به لا يخلو عن شائبة
المقولة الان يحمل على دفع وهم فالاظهر ان يراد النفسية بحسب الذات والمفهوم ويراد بالغير
بما بحسب عنهما الا بحسب كل منهما فتدبر على ما يحكى من ان الماهية ليست موجودة ولا معدومة
قيل عليه معنى هذا الكلام ان احدهما ليس عينها ولا داخلا فيها الا انها في نفسها منفكة عن احدهما
وحاصله يطوله فائدة كثيرة والجواب ان له فائدة تامة وهي دفع الدليل المذكور لان العدم
اذا لم يكن نفس الماهية ولا داخلا فيها لم يستقم ان يقال اذا كان الوجود غير الماهية يلزم
اتصاف الموجود بالمعدوم انما يلزم اذا كان العدم نفسها او داخلا فيها والا فلا يلزم
من مغايرة الوجود لها اتصافها بنقيضه عند العدم حال اتصافها به وما مر او يحامر
في جواب هذا على التوهم الذي ذكره هناك وهو ان يرجع الضمائر الى نفي الوجود وقد
نبه هناك على جواب آخر هذا كر في هذا الشق ايضا اي كما ان الاول جواب بعينه اذ كما ان
الدليل في الشق الثاني وهذا الشق من الوجه الثالث كما ان الشق الثاني المذكور اولا
كجزئيها الاول الثاني قد يمنع هذا للفرق الظاهر بينهما كما يشهد به صريح العقل وقد اندفع بما ذكرنا في
تحقيق الحد المختار للعلم واشار اليه هنا ايضا نعم لنا ان نقول فالجزم بالحس الضالذي كم فلم
يقولون بها اي تحرك ونشاء ومدته في الاغلب الى ثمانية وعشرين وقيل الى خمسة وثلثين
بدليل زيادة الجمال والقوة وعود الطواحن الساقطة بعد العشرين واما مدة الكهولة
وهي التي يكون النقصان فيها خفيا فهي من خمس وثلثين وقيل من اربعين الى ستين ومدة
الشيخوخة وهي التي يكون النقصان فيها ظاهرا من آخر الكهولة الى ما يشاء الله تع
وتفصيله موكول الى موضعه اما عند المتكلمين فلاسناد الكل الى القادر المختار قيل عليه

منكل صح

التمسك بالاستناد الى القادر المختار غير صحيح لان المتكلمين قائلون بان اعادة البديع
في خلق الانسان ذلك التدريج وقد قال عز من قائل ولن تجد لسنة الله تبديلا او
اجيب بان هذا دليل نقلي قطعي الثبوت لكنه ظني الدلالة فلا يعتد القطع بالتدريج
في الخلق لانه يمكن الاضمار بان يقال التعدد بدو ولن تجد لسنة الله تبديلا الا اذا اراد
تبديله بخرق عادته واوضح ذلك ان اهل العرب في كل الامر المتعارف يطلقه باعتداد
مخصوص حدث في المادة بسببه بان ابقى هذا الحس حرشكر قبل المتلبس الى المتناسب ان
سقط لفظ هذا او نقال انا نجزم بان ابني اي من حكم بكونه ابني ووصفه بسريع
وولدي وهو على صورته ووصفته الآن ليس بجبرئيل حتى لا يكون العصية من الحيوانات
اذهم قائلون بالحسن وكون القصة منها بعض التقدح فيها ايضا وكان الاخرى في ذي
كذوي الذباب بعد ان المستفاد من هذا النقل ان جبرئيل كان له ذو كذوي
الذباب هذا لا يستلزم كونه على صورته حتى يستدل به على تجويز اهل الملة كون الذبابة
التي نراها جبرئيل وليس الكلام في التجويز في نفس الامر بل في الاعتداد الا علمه بهذا
المنقول تدبر لانا نقول لا نسلم امكان فرض الخلو اذ قد لا يشعر بعض قيل عليه
امكان فرض الخلو انما يستدعي امكان الشعور لا الشعور بالفعل فالدليل لا يطابق
الدعوى واجيب بان لفظ الامكان في المدعى مقحم واجرى بارادة الامكان في
الدليل ايضا اي قد لا يمكن الشعور وقيل ليس المراد منع امكان الفرض منع الامكان
العقلي الصرف بل المراد منع جواز الفرض العقلي الذي ادعاه المعترض اعني الامكان
الوقوعي كما اشار اليه الشارح بقوله فكيف يعرض الخلو حيث لم يقل فكيف يمكن الفرض
والمص بقوله فلا يلزم من فرض الخلو حيث لم يعرض الامكان وان ابيت الاجعل الامكان
بمعنى الممكن واضافته من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والتقدير لا نسلم فرض الخلو
الممكن اي المحقق الا ان الموصوف بالامكان ح لا فائدة له هذا وقد يجعل اضافة الفرض

نق

الى الخلو من ذلك القبيل اى لا نسلم امكان الخلو المفروض وان سلم بان منع
لا يدفع اصل الاعتراض لان عدم الشعور لا يقدح فى نفس امكان الخلو المفروض وايضا على
ولئن سلم فلا يلزم من فرض الخلو الخلو فى نفس الامر لا يلائم كما لا يخفى على المتامل وان
سلم ان وجه التسليم كناية الشعور الاجمالى وتحققه اى جميع القضايا البديهية التقييد
بالبديهة مشعر بجواز ان يكون الجزم لبعض البديهيات لمزاج او عادة مع ان المراد بالمزاولة
هو الاولى اللهم الا ان يكون مبنيا على التنزل او يقال سلب الدلالة على جواز الايجاب الكلى
لا ينافى سلب الدلالة على جواز الايجاب الجزئى حتى يرد الاعتراض نعم يعوض للاول
ليكون رد المدعى الخصم صريحا فتامل ليس من الامزجة والعادات انهم ان
يمنعوا ذلك فانهم ينكرون البديهيات فلا يسمعون دعوى البداهة وعدم المدخلية
للمزاج او العادة والحق ان هذا وساير ما ذكر من قبل فى اثبات كون البديهيات
موثوقا بها انما ينتهض على من يعترف بمعلومية المقدمات البديهية او المنتهية اليها
المذكورة فى صدد الاثبات لا على من انكرها وقد سبق الاشارة الى مثله فى الاستدلال
على ان الكل ليس بنظرى وما هو الا الجزم بمقدماتها الواو فى قوله وما هو حالية
والجملة قيد لما قبلها فمحصول الكلام انه قد يتعارض قاطعان بحيث يعجز عن القدح
بهذا السبب وليس المراد ان العجز فى جميع مواقع التعارض لذلك ثم المراد من القدح
ان يقال لا نسلم اذ نظر الى كل واحد من دليلى الدليلين مع قطع النظر عن الاخر المعارض
وهذا هو الوجه فعلى هذا التقرير فلا يرد منع اللزوم بين عدم الاقتدار على القدح
والجزم بالمقدمات كما ظن ثم المراد بالقدح ان يقال لانم فلا يرد ايضا جواز كونه
العجز لعدم الاطلاع على اسباب القدح لا للجزم بالمقدمات لان القدح بهذا المعنى لا يستدعى
الاطلاع على اسبابه فان المنع لا يقتضى السند كما ظن والجواب بعد تسليم كون مقدمات ٦١
فيه بحث اما اولا فلان هذا التسليم لا يقتضى عدمه فان كلام الخصم فى الجزم بالبداهة

بصحة المقدمات كما يدل عليه قوله مع جزم بداهة العقل بصحتها سواء كانت المقدمات
بداهة فى نفس الامر او نظرية واما ثانيا فلان الكلام فى الجزم الحاصل وعدم التجريد
بسبب عدم الجزم بالاولى فان منشأ الجزم الغلط ومآله الى منع بداهة هذا الجزم الحاصل
فكيف يتحقق تقريب الجواب بعد تسليم بداهة مقدمات الدليلين فلسائل العدول الجزم
بالاولى فتامل فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات قيل عليه احتمال عدم تجريد
الطرفين على ما هو حقه قائم فى كل بديهى اذ لا عبرة بالجزم الحاصل فلا وثوق
بشئ منها ورد بان الكلام فيما حصل التجريد على ما هو حقه وعلم ذلك ولذلك يقل
المذاهب ان الظاهر ان المراد ليس بنقل المذهب العدول منه انما اجر كما يقال رجع عن فلان
نقل مذهبه وهذا فى الفروع اكثر من ان يحصى وفى العقائد كما عدل ابو الحسن عن مذهب
الجبائى واعتزل عن مجلسه وهذا المعنى امرتها ذكره الشارح كما لا يخفى على المنصف
السادسة ان فى كل مذهب اى قيل الاقرب ان يجعل الشبهة الرابعة مندرجة فى السادسة
والفرق ط فتامل انى ما ذكر اشارة الى وجه افراد الضمير مع ان المرجع مثنى
بل من المشهورات التى قد يكون كاذبة لان المراد بالحسن فى محل النزاع كونه
مناط للثواب بالفتح كونه مناطا للعقاب لا معنى الملائمة والمنافرة والعقل لا مدخل له
فى الثواب والعقاب وسيجئ التفصيل فى الالهيات وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهى فيه بحث
اما اولا فلان مدعى البداهة هو ابو الحسين البصرى وهو لا يقول بكون العبد موجدا
لافعاله على سبيل الاستقلال فضلا عن ادعاء البداهة فى ذلك بل القائل بذلك جمهور المعتزلة
وهم لا يدعون البداهة فيه كل ذلك مذكور فى الموقف الخامس واما ثانيا فلان الفلاسفة
يوافقون ابا الحسين فى مذهبه كما صرح به فى الالهيات فكيف عدوا ههنا مخالفين له والحق
ان ما ذكره ههنا مبنى على ظاهر ما نقل من ابى الحسين من ادعاء الضرورة فى استقلال
العبد تلبيسا على ساير المعتزلة كيلا يظنوا الرجوع عن مذهبهم كما اشار اليه فى الالهيات

اوان مدعى البداهة غيره وان لم يذكر في هذا الكتاب والله اعلم اي فابالاشارة الى ان
المعارضة ليست على ظاهرها لان اقامة الدليل على خلاف ما اقام عليه الخصم ومدعى
الخصم ان الحكم ضروري وبهذا المعنى قوله فما بعد ويعارضونهم ولا تغفل ومع هذا
الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار اشارة الى ان المقصود منها نفي
استقلال العبد في فعله الاختياري وهو الثابت بما ذكر لان المرجح ولو كان ارادة
العبد فالسلسلة دفعا للتسلسل يستند الى الله تعالى فينتفي استقلال العبد واما ان قدرة
العبد ليست مؤثرة اصلا فهو بحث اخر عليه وليس حرّ ثم التسلسل المذكور غير قائم في
الارادة القديمة لان استنادها الى الذات بطريق الوجوب عندهم فلا يحتاج الى ارادة
اخرى وسيجيء تمام الكلام في موضعه ان شاء الله تعالى او في حكمه كما في رؤية الاشياء في المرآة
هذا اذا كان المرئي بالمرآة حالة الصورة بطريق الانعكاس كالوجه مثلا واما اذا كان
نفس الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة كما قيل فلا حاجة الى التفصيل المذكور و
ذكر الابهري ان ما هو في حكم المقابل هو الاعراض فانها وان لم يكن مقابلة للرائي لانهم
عنوا بالمقابل المحاذي القائم بنفسه الا انها في حكم محالها ولا يخفى انه تعسف اما باعادة
المعدوم واما بتعاقب الامثال المشهور من مذهب المتكلمين بقاء الاعراض هو القول
بتجددها بتجدد الامثال واما القول بتجددها بطريق اعادة المعدوم ففيه بحث وهو
ان الوجه ان استمر فكلا ان لا يكون من قبيل اعادة المعدوم اذ لا عدم فلا اعادة
والا فان وجد في آن ثم عدم في آن ثم وجد في آن ثالث وهكذا تساوى آنات
الوجود آنات العدم فلم يحس بالوجه وان عدم في آن ووجد في آن واخر ثم عدم
وهكذا لم البقاء ويمكن ان يقال لما ارتسم في الحس ان الوجه وبقي صورته في عدمه
يحس انه لم يزل الى انتهاء كل واحد تأمل فيه لهذا يصح جواز انتهائه الى ملاء اذ
لو اريد مجموع الاجسام لا يكون لا انتهاء الى ملاء معنى وهاهنا بحث هو انه سيجيء بحث

ثان صح

المكان ان الخلاء الذي يثبته المتكلمون وينكره الحكماء ان يكون الجسمان بحيث
لا يتماسان وليس بينهما ما يماسهما فيكون ما بينهما بعدا امرا ما ممتدا او الجها صلحا
لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل وان الخلاء بمعنى البعد الموجود
يثبته بعض الحكماء فمنهم من جوز خلوه عن الشاغل ومنهم من لا يجوزه والخلاء
خارج العالم فمتفق عليه والنزاع في التسمية بالبعد فانه عند الحكماء عدم ونفي يثبته
الوهم وعند المتكلمين بعد فالخلاء الذي اوجب المتكلمون انتهاء الاجسام اليه اولا
الملاء ليس بالمعنى الاول وهو ظاهر فان ما خارج الاجسام وهو المحدد مثلا ليس منتهيا الى
شيء منهما عندهم بل بالمعنى الثاني وهو البعد الموهوم واللاشيء المحض فلا يصح القول
بانكار الحكماء له لان ما وراء المحدد عندهم كذلك وارجاع الانكار الى اطلاق البعد ليس
كثير معنى هاهنا ويمكن ان يقال مدار انكار الحكماء هو اعتبار المتكلمين امكان شغل
الجسم فيه فلان الفلاسفة ينكرون هذا الامكان فيما وراء المحدد ولهذا حكموا بعدم
قبول المحدد بالفلك الاطلس للنمو وقد اشار اليه الامام الفضائي في الملخص في المطلع او اخر
الموقف الجوهر وسنذكره في بحث المكان ان شاء الله تعالى الامر حادث بموجب خارجي
وهو الذي يسمونه بالداعي قبل الفلاسفة يجعلون الغاية الازلية اعني علمه تعالى بالكل
من حيث هو كل وبالجملة ان يكون علة الكل حتى يكون على ابلغ النظام منبعا لفيضان
الوجودات والخيرات من غير انبعاث قصد وطلب وهذا يدل على عدم اضطرارهم الى الداعي فلما
معنى للاستناد بتلك القضية اليهم قال في النهاية المقصود من نقل كلامها هو الاشارة الى وجه
حمل كلام المص على ما حمل عليه فانه الانسان بالحقيقة واما عند جمهور المتكلمين
فالانسان هو هذا الهيكل المحسوس فقد يقال مدرك اللذة والالم عند حكماء ايضا هو
الانسان بواسطة الالة وهو قواها الجسمانية والخلاف على هذا في الادراك بلا
واسطة امر خارج فالمتكلمون يثبتونه والفلاسفة ينفونه سنح العقل الى انه

امام

رس

او مطلق العقل قد يصدر بعض القضايا اتفاقا في شبهة السوفسطائية وهم ينكرون
للبديهيات وللحسيات ايضا فلو كان المدعي في القضايا المذكورة هو الاولية لم يفد
القدح في الحسيات اي بعض الشبه الاخيرة اعني السادسة اه قيل هذا الجواب يصح
ان يكون جوابا للشبهة الثالثة بان يقال الوهم بسبب الامزجة والعادات اوجب الجزم
في بعض القضايا وللرابعة بان يقال انما وقع التعارض بين البديهيات الوهمية والعقلية
فيكون في بادي الراي انهما قطعيان وللخامسة بان يقال ان الجزم بمقدمة ولعل حسنا
انما كان بسبب الوهم لا العقل وظن انه بديهي ابتدائه العقل وليس كذلك ولذلك ظهر
خطاؤه وللسادسة كما قرره الشارح فلا وجه لتخصيصه بكونه جوابا للشبهة السادسة
اي يلزم الدور وجه التفسير بما هو المشار اليه ان الفعل اعني يدور مسند الى المصدر
بالتاويل المشهور فالتركيب مثل قيل لعد فعل بين العيد والنيروز وان كان بمقدمات
بديهية توقف الشي اعني البديهيات على نفسه لزوم توقف الشي على نفسه باعتبار توقف ثبوت
البديهي على ثبوت البديهي وان تغاير البديهيان ثم ان ماذكر من التفصيل بناء على
ما هو الحق من ان الدور يقال توقف الشي على نفسه وان استلزمه لكن اطلاق الدور
عليه ايضا شايع ولو مجازا فلتعميم الدور اياه ولو بعموم المجاز وجه ولكن ان يقول
حقيقة الدور مجزوم بها سواء كان الجواب بمقدمات نظرية او بديهية اما على الاول
فظاهر واما على الثاني فلان البديهيات يتوقف على الدلايل المذكورة في معرض الجواب في الدليل
عبارة عن المقدمات المرتبة ترتيبا مخصوصا فهو يتوقف على نفس المقدمات توقف الكل
على الجزء فيتحقق الدور حقيقة اللهم الا ان يعد التوقف على جزء الموقوف عليه توقفا
لا بالواسطة بل بالذات ولا طريق الى العلم غيرهما مثل الالهام والتعليم بل التصفية
طرق ايضا اجيب انا عبر بها او رد بان المراد لا طريق مقدور واجيب ان الضرورة ايضا
ليست طريقا مقدورا مع انهم اثبتوها طريقا فالاولى ان يقال انهم ينفون

يكون

٢٤

كون الامور المذكورة طرقا للعلم ويستبعد منهم ذلك وشاكون في اي شاك قبل علم الشك
في الشكوك واجيب بانهم شاكون في لزوم التسلسل وبطلانه فلا يمكن الزامهم على انه تسلسل
في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع الاعتبار وبالجملة سماع حصيصه بديهيته هذا
يدل على ان انكارهم لا لقصور على حقايق الموجودات الخارجية ان كان سياق كلامهم
يشعر بذلك ولهذا بنيت الزامهم بلزوم المناقضة في كلامهم لا بان الجزم قسم من العلم الموجود
في الخارج اذ لا وجود للعلم عندهم ولو ثبت فبانظارهم فكيف يحصل الزامهم بكون
اجلى البديهيات مثل هذا الامر الخفي ويرد عليهم الحكم اه وايضا يقال لهم كيف حصل
لكم هذا الجزم مع انه تطرق لطرق العلم تهمة على زعمكم الباطل وهم قائلون بان حقايق
الاشياء اه فيلزمهم التناقض لزعمهم للعنادية لان اعتقاد تبعية حقايق الاشياء
للاعتقاد حقيقة ثابتة في نفس الامر اذ لو قالوا تبعية لاعتقاد آخر ينقل الكلام
اليه فيلزم اما الانتهاء الى اعتقاد ثابت بحسب الواقع غير تابع لاعتقاد اخر والتسلسل في الاعتقادات ذات
ولهم ان يمنعوا لزوم التسلسل البطلانه يمكن ملاحظة ثبوت معتقدات غير متناهية
بجملا فلا محذور وبالجملة فان قلت لهم اعرفوا بحقيقة النفي حيث قالوا ليس في نفس الامر
شي محقق اي ثابت مقدر لا يقبل التبدل بجاء التناقض قلت هذا ايضا تابع للاعتقاد
عندهم او يعترفوا بالالم وهو من الحسيات قيل الحق انه ضعيف لانهم يعترفون
بما يسمونه الالم لكنهم يجوزون ان يكون خطاء كما في ساير الاغلاط الحسية والجواب
ان المراد او يعترفون بالالم حقيقة فاذا لم يعترفوا بحقيقة الالم وجوزوا ان يكون احساسهم
به خطاء يتركون في النار فيحصل المقصود وهو اضمحلال تائيتهم باحراقهم بالجملة
ليس مقصودنا اعترافهم بخصوصه بل اما اعترافهم بكون الالم مثلا امرا حقيقيا او احراقهم
فيحصل المقصود البتة الذي هو اثبات العقايد الدينية هذا انسب بما ذهب اليه
المص من ان موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لذا قدمه

على القول الكا الذى هو انسب لجعل موضوعه ذات الله تعالى طبق التفصيل وزاد
عليه المص فقال اه الدال اصالة على ماذكر الامدى هو التفريع المذكور لا قوله ولا يطلبه
عاقل لان الامتناع الذى ذكره الامدى كما يوول اليه فاذن المط بالفكر ما يعلم مطابقته
للواقع اى الذى يطلبه المتفكر بنظره ان يحصل له فى المستقبل اعتقاد مطابق للواقع معلوم
المطابقة له لا ان المط به ما يعلم مطابقته للواقع بالفعل فان المط التصديقى
ليس بحاصل حالة الطلب فضلا عن ان يعلم مطابقته وبهذا يندفع ما يقال قد يكتفى باعتقاد
المطابقة تقليدا او بناء على الدليل الفاسد فلا يلزم كون المط علما على انه اخرج ما هى
ايضا وضع كون المط علما او ظنا لان ما يجزم بمطابقته لا يكون ظنا هذا وقد يقال المط
ما يكون مطابقا لا ما يعلم مطابقته فلا يلزم ان يكون علما فتامل ويمكن ان يقال
قد يكتفى اه فيطلب الظن من حيث هو ظن اى اعتقاد راجح عين طلب ظن المطابقة
فليس مثل ذكره اشارة الى امر اعم مما ذكره المص فى الملا وانت خبير بان قول
المص من غير ملاحظة المطابقة يفيد المغايرة اللهم الا ان يقال الجواب الذى ذكره
المص جواب عن لزوم طلب العلم والجهل ولذا قال من غير ملاحظة المطابقة وعدمها
يعنى علمها والا فملاحظة اصل المطابقة ولو ظنا مما لا بد منها فى الظن ظاهرا فحق
الجواب ان فى المال بقى فيه بحث وهو ان ظن مطابقة الظن ان علم مطابقته
كان علما او ان علم عدم مطابقته كان جهلا او ان ظن ينقل الكلام اليه حتى يتسلسل
ويمكن ان يقال الظنون انما يكون متعلقة بالظنون بعد الملاحظة القصدية
وينقطع بانقطاعها التح فى الظن هل الاولى ان يقال او غلبة الاعتقاد التح
هى الظن ليغو بان الاضافة بيانية وانت خبير بان الظن هو الاعتقاد الغالب لا الغلبة
غلبة الاعتقاد هذا وقد يجاب عن السوال الثانى بان المراد بالظن نفس الاعتقاد فانه
قد يستعمل بمعناه وفائدة العدول هى التنبيه اه لا يخفى ان يكون الرجحان ماخوذا

فى ماهية الظن امر مشهور فالتنبيه عليه بعبارة ظاهرة فى خلافه مما يابى مقام
التوقيف فالاولى تركه لخروج ما يطلب به الظن مطلقا فعلى مراد المحشى منع لزوم
الجامعية فى الرسم وفيه بحث لانه مصرح بوجوب كون الرسم خاصة بينة شاملة
ولان هذه الخاصة غير شاملة وقد يقال كل منها خاصة اذ لبس لمراد طلب العلم
او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحيثية وذلك بان يكون حركة فى المعقولات
لتحصيل مبادى مط فالفكر الذى يطلب به العلم هو الذى يطلب به الظن وغلبته
كذا فى شرح المقاصد وفيه بحث لان دال الموقف اوجب الصدق على كل افراد المعرف بخصوصه
وخبر الواحد وكذا العكس لا يصدق عليه انه من شانه ان يطلب به العلم والكلام
القطعى الدال لا يصدق عليه انه من شانه ان يطلب به الظن واما قوله وذلك
بان يكون حركة فى المعقولات اه ففيه انه تعريف اخر للنظر فيشعر بصحة تعريف الحيوان
بما من شانه ان ينطق لشموله من حيث انه جنس اه جميع افراده ويمكن
ان يجاب عنه بان غرض القائل حمل قولهم ما من شانه ان يطلب به كذا على معنى ان من
شانه ذلك بالنظر الى مجرد ماهيته وهى انه حركة فى المعقولات لتحصيل مبادى مط وهذا
صادق على كل فرد من افراده كما الصدق المحتمل للصدق والكذب على قولنا السماء
فوقنا ونظائره مما علم قطعا وقوع احد طرفيه لكن عدم تاتى مثل هذا الاعتبار فى
تعريف الحيوان بما ذكر محل بحث اللهم الا ان يلتزم صحته على هذا الوجه ولا يخفى بعد
صحة هذا التوجيه لانه اخراج للتعريف عن المتبادر على ان قوله او غلبة ظن يكون مستدركا
لا فائدة له يعتد بها والحمل على التخيير فى التعبير مدفوع فى مقام التعريف فتامل
الذى ذكره الفاضل المحشى فى تحديد لفظ المراد بالتحديد فى اصطلاح اكثر المتكلمين التعريف
الجامع وههنا كذلك فلا باس فى اطلاق التحديد مع كونه رسما والانقسام اليها خاصة
مثل هو مع تعريف الاخص اذ لا الصدق على شى من الافراد دالة يطلب بها احدهما فقط

وبالجملة المعرف لا بد ان يصدق على كل افراد المعرف والا كان اكثر الاقسام وان اريد المنقسم واجيب
بان التعريف احدهما المساوي يرد عليه انه تعريف بالاخفى لان معرفة الدائر بين الامرين موقوف
على معرفة الامرين المخصوصين الذين كل منهما اخفى واجيب بان كونه اخفى باعتبار كونه التمييز
في الجملة المعتبر هاهنا وقد يقال يلزم تعريف الشيء باقسامه ويجاب بان القسم ذات الامرين
والمعرف هو المفهوم فهو من الحدود يعني انه لتقسيم المحدود لا لتقسيم الحد والفرق
ان الحد اذا اشتمل على امر شامل فذ التقسيم المحدود كان يقال الجسم ما تركب من جوهرين
او اكثر بخلاف ان يقال ما تركب من جوهرين او ماله طول وعرض وعمق فانه لتقسيم
الحد وما نحن فيه من الاول لان الطلب يشملهما ولا يكون معناه ان شموله لهذا
المعنى للمعقولات والمتخيلات فلا يرد ما ذكر في شرح المقاصد فهو جنس النظر والثاني
فصل وقد سبق الاشارة الى ان القدماء يسمون ما به الاشتراك مطلقا جنسا وما به الامتياز
فصلا واطلاق الجنس على الفكر بالمعنى المتعارف بين المتاخرين كما دل عليه السياق واما
اطلاق الفصل على الباقي فلعله على اصطلاح القدماء وعلى هذا الاساس في اطلاق الجنس
والفصل هاهنا تصريح فيما سبق بكون هذا التعريف رسما كما سبق لان المركب من الجنس
والخاصة رسم كما سياتي الا ان في قوله والفصل يحصلها العض سوء عن هذا التوجيه
الا ان يجعل قوله وغيرها عطف تفسير ماله بل ربما اوهم شموله لغير النظر كالحدوث و
القوة العاقلة ونفس الليل وغيرها وانما قال ربما اوهم لخروجه بحمل الباء على السببية
وحمل السبب على القريب اما خروج غير الاول فظ واما خروجه فلان الطلب يتوسط
النظر الواقع فيه بجميع اقسامه من الصحيح لان الطلب لا يستدعي حصول المط
ولا يستلزم فان قلت يخرج عن هذا التعريف ما مقدماته مجهولة جهلا مركبا وتعميم
الظن اياه وعلى ما يشير اليه الشارح في التعريف كما ان عبارة العلة هاهنا لا تقارن
الجزم غلبة ظن لانا نقول لو سلم يلزم استدراك قوله علم قلت لا خروج لان الفكر والحركة النوا
قعه

في المجهو

في المجهولات لعرض طلب العلم او الظن لا الجهل لان طلب الجهل يمتنع سيما من العاقل
لا يخفى عليك ان كان العبارة الثانية بالعين المهملة فالاولى بالشين المعجمة والفاء من الشفاء
فلا حذف ولا مجاز والا كانت بالغين المعجمة بمعنى العلة وهي حرارة العطش فالاولى يحتمل
ان يكون كما ذكر ويحتمل ان يكون بالسين المهملة والقاف من السقي وعلى الوجهين ففيه
حذف المضاف اي رفع عليل او الايقاع يكون سهما رتب قد يمنع بعد تسليم
الاصطلاح المحرر العرفية وسنها وجوب الترتيب بها بل انما نفسها الضابط هو من المواضع
التي يوجد فيها التركيب والتاليف بدون الترتيب واما الثاني فلعدم الانحصار اه
وايضا العرض العام لا يجوز اعتباره في مفهوم الفصل قطعا والا لم يكن فصلا ولو اريد
بالشيء ذاته لزم انقلاب مادة الامكان الخاص في مثل قولنا الانسان ضاحك بالامكان
الخاص الى الضرورة لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري لا يقال المعتبر حال الحمل هو المفهوم
وفي حال التجريد هو الذات فيندفع المحذور لانا نقول الكلام في الامر الذي اعتبره الواضع
في مفهوم المشتق ولا شك ان الواضع لم يعتبر حالة الحمل وضعا وفي حالة التعريف وضعا اخر
فلا فائدة بالمشتق المشتق حقيقة او حكما كما ذكروا في الحد والحاكان منحصر او فيه
نظر لان هذا انما يتم اذا لزم تاويل الجامد الواقع في التعريف بالمشتق لزوما فيهما وهو اول
المسئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على انه يجب ان يصح جعل المعرف خبرا عن المعرف ويحمل عليه
وان لم يكن بينهما حمل بالفعل وفيه ما فيه فيكون هناك حركة واحدة قد يقال لا حاجة اليها
ايضا لجواز ان يسعل الذهن من المط الى المبادي فقط ثم يسعل منه كذلك الى المط فلا حركة
هناك اصلا ولكن ان يقول الكلام في التعريف بالمنع ولا يطلق التعريف على هذه الصورة
مزيد مدخل اذ الصورة فيه واكثر ما يستفاد من الصناعة تحصيلها والا لوجب
تقسيد الظن بالمطابقة لعله اراد بالمطابقة المطابقة لنفس الامر بان يكون تلك
الامور المظنونة صادقة فيها وللمط بان يكون مكتسبة له والا فالصادق في نفس الامر

الغير المناسب للمط لا يخرج باعتبار قيد المطابقة مع انه كالفكر بحسب الحاجة كما سياتي
ووجب ايضا ان يوضع او فيه بحث لان المفهوم منه وجوب اعتبار الامرين معا مع ان الامر
الثاني مغن عن الاول اذ الفكر بحسب الحاجة لا يؤدي كما سيصرح به في المقصد الذي يليه
ويمكن ان يقال النظر الفاسد بحسب الحاجة قد يؤدي نفسه نحو زيد حمار وكل حمار جسم
والكلام ههنا مبني عليه واما ما سنذكره من ان النظر الصحيح هو الذي يؤدي [illegible] الغير
الى المط والفاسد ما يقابله فالمراد هناك هو الذي يؤدي بنوعه فلا مخالفة ولا يخفى ان
فيه بحث آخر وهو ان وجوب القيد انما يرد اذا كان المراد من قوله التادي سابقا
او ليحصل التادي اما لو كان المراد التعليل بمعنى ليكون تلك الامور مؤدية الى المط
فلا يرد الا ان يقال المعنى الاول هو المتبادر من عبارة المصنف فليفهم قوله بمجهوله او
مقلدا فيها وعامل كذلك يطلق على ما يقابل العلم من التصديقات اشار بقوله من التصديقات
المخرج دون الشك والوهم اذ لا يطلق النظر على ترتيب الامور المشكوكة والموهومة ثم هذا المعنى
يحتمل ان يكون هو المتعارف عند من عرف النظر بما ذكر وان كان المعنى الآخر هو المشهور
بين العامة ولو سلم فالقرينة قائمة على ارادته فلا ضير في استعماله في التعريف ما هو حاصل
عندهم ليحصل غيره اي من ذلك الحاصل كما هو المتبادر فلا يرد عليه ان التعريف يصدق
على ملاحظة احدى مقدمتي الدليل مثلا مع انه ليس بنظر وذلك لان ملاحظة الصغرى مثلا
ليس ليحصل المط منها بل لينضم اليه الكبرى ويحصل المط من المجموع وقد يشنع التعريف
المذكور بان الفعل مشترك وبانه يختص بالحركة الاولى والفكر مجموع الحركتين وبان
الملاحظة بعد وجدان المبادي المناسبة ليحصل ما هو انسب منها عند عدم حصوله لم يصدق
عليه التعريف وليس من النظر وايضا خروج الحدس منه غير ظ ومنتهاه المشعور به
على الوجه الاكمل فيه بحث وهو ان تحقيقه ههنا يدل على ان للمط وجهان ويثبت
[illegible] وقد نفاه في المقصد الرابع من الموقف الثالث من اقسام العلم ويمكن ان

كما اجاب بان منتهى الحركة الثانية نفس الوجه المجهول الذي شعر به نفسه فالتعريف لا قال
على الوجه الاكمل ولم يقل بالوجه الاكمل ولا تتثبت حقيقة وان كان ظاهر كلامه يشعر به واعلم
ان اعتبار مبدأ الحركة الاولى المطلوب المشعور به بوجه ما قص ومنتهى الحركة الثانية المط
المشعور به على الوجه الاكمل لورد ما نقله من شرح المقاصد وافتار العرفي ووجه الكل من
متمسك الامام في امتناع كسبية التصور وقد عرفت ما فيه فالظاهر ان سوق كلامه
على الغالب وقد يقال من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية فقيل عليه الحركة الفكرية انما هي
في المعقولات وليست بكيفيات وانما الكيفيات صورها العقلية واصحاب ان الرادة الحركة في تعقل
المعقولات وهي الصور الادراكية التي هي من باب الكيف وقد يقال اطلاق الكيف على المعلومات
على سبيل المجاز من قبيل تسمية المتبوع باسم التابع لاتحاد بينهما بحسب الذات كما يطلقون الصور
عليها ومثله كثير لا يستنكر واعلم ان في كون هذه الحركة من قبيل الحركة في الكيفيات اشكالا اوردناه
اثناء الدليل في مباحث الاين على راي الفلاسفة فليطلب هناك لازم للحركة الثانية
اللزوم بحسب الوجود مسلم لكنه لازم غير محمول فمن عرف الفكر به يقول بانه نفس الترتيب
لا باعتبار انه لازمه ويحدث العقل نحو المعقولات فالمراد الشارح بالمعقولات
هو معقولات المبادي واما مراد المص بها هو المطالب لان الكلام هناك مسبوق على انتفاء
الاستعانة بالمعلومات السابقة بخلافه ههنا فالمتوجه اليه والمحدق نحوه متغايران في ما
ذكره الشارح ههنا بخلاف ما نقله عن الابهري بقوله وقد يقال كما ان الادراك فانه
يدل على ان التحديق نحو المط وهذا يشعر بانه نحو المبادي وهذا هو الظاهر لان الفرق
بين التوجه الى المط وتحديق العقل نحوه لا يخفى على اهل الالهام الا ان يحمل احدهما على التوجه
في الجملة والآخر على التوجه التام هذا ولكن الامر بالعكس اشارة الى ان ما دل عليه كلام
المص من ان التفسير بالتجريد عن الغفلات لكن لا يدل لا المط الكسب المجهولات من
المعلومات ليس بمقطوع به لجواز ان يكون تفسيرا باللازم لكن الكلام في محموله هذه

لعل اطلاق التغير مع الاتحاد الذاتي باعتبار التغاير الاعتباري منه

وايضا التحديد المذكور لازم بعيد كما بين من سياق كلامه والمصنف باللازم ينبغي ان يكون باللازم القريب منه

اللوازم حتى يصح التوقف بما عنده من لا يجوز التوقف المناسب صحيح يؤدي الى المط
اي يؤدي نوعه فلا يرد على تعريفي الصحيح والفاسد بانتفاء الطرد والعكس قولنا زيد
حمار وكل حمار جسم ويجب حمل الاداء على استلزام الكل لا ينفع لتحققه في حصول المثال المذكور
و نظايره كما لا يخفى ثم المط هو الاعتقاد المطابق علما او ظنا ولما كان المختار عند
المتأخرين من مذهب اهل التعليم وهو انه ترتيب العلوم عبارة المتن هكذا ولما كان
المختار انه ترتيب العلوم فزاد الشارح قوله مذهب اهل التعليم اشارة الى دفع
ما يتوهم من ظاهر عبارته من ان تثنية وانقسام النظر الى الصحيح والفاسد على تقديره
بالترتيب كما ذكره شارح المقاصد ووجه الدفع الذي اشار اليه هو ان ليس مراده
جعل الانقسام المذكور مبتنيا على تفسيره بالترتيب حتى لا يجري على التقدير الآخر على القول
بالاكتساب بل مراده ان المختار عند المتأخرين لما كان مذهب اهل التعليم وهو القول
بالترتيب والاكتساب دون مذهب من يرى النظر تجريد التوجه الى المط من غير التفاته
لمعلوم ما كما سبق وبعد وضوح المقصود لا نقاش بحاق العبارة من ادنى مسامحة
واعلم ان النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المقتضية اليه يستدعي علوما
على هيئة مخصوصة ليتم الوصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا فيكون
العلوم اي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل والهيئة المحصلة صورة له وقد
يضاف الى النظر بهذه الملابسة وهذا معنى كلام المص ان للترتيب مادة وصورة
والا فليس للعلوم وتلك الهيئة خارجتان عن الفكر قطعا وبهذا يظهر وجه ما يقال
ان العلوم التي يقع فيها الترتيب بمنزلة المادة للفكر والهيئة المرتبة عليه بمنزلة الصورة
له واما ما ذكره الشارح في حواشي المطالع وحاشية الصفوي توجيها لذلك القول ان
الفكر عرض لا مادة له ولا صورة فعنده تحقيق ان المفهوم من اطلاقاتهم في مباحث
العلة والمعلول عموم العلة الصورية والمادية بحسب الاصطلاح للجواهر والاعراض

كما سيأتي ان شاء الله تع وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما اي صادقة في
نفس الامر اما حال كونها مقطوعة او مظنونة او مسلمة لا ان يكون صدقها بحسب
هذه الامور والا لم يتعين الصحة ويدل عليه ايضا قوله فيما سبق والا وجب تقييد
الظن بالمطابقة فتامل ولا يجامعه لا بان يجتمعا في شيء ولا بان يتصف النظر
بالبيان كما صرح به في ابكار الافكار بخلاف الاختلاف بحسب الصورة ان قلت
يجري هذا الاختلاف بحسبها ايضا بان تقدم الاعم او يؤخر قلت تاخير الاعم وان جاز
من التعريف لكن الاستعمال على تقديمه قطعا فلا اختلاف بحسبها في التعريف ايضا اوله
فيما سمع بخلاف الدليل فظهر الفرق وقوله يوصف النظر حقيقة قيل
بل شهر اطلاق النظر على نفس العلوم المرتبة فلا خفاء في صدقهما عليها حقيقة
وان اشتهر بان ذلك الاطلاق مجازي عند الجمهور والكلام في اتصاف
النظر الحقيقي بهما حقيقة وقد يقال المراد بجلاء النظر وخفائه كونه مؤديا باداء واضح بغاية
او اداء خفي ابطاء وان كانا مستفادين من مادة السابق وصورته قيل ايضا المراد بجلاء
النظر كون مقدماته جلية وهذا جلية وهذا الكون المخصوص صفة النظر حقيقة وكذا الكلام
في الخفاء والنقل الصريح من ارباب هذه الصناعة بهذه الارادة غير لازم لان قولهم هذا
النظر جلي وذاك خفي شايع والاصل في الكلام حقيقة فيحمل مرادهم على هذا والحق ان الجلاء
والخفاء بالمعنى المتبادر منهما صفة شيء باعتبار ذاته وتعلق العلم به فلا يوصف به النظر
حقيقة لان النظر ما يحصل به العلم لا ما يتعلق به ذلك كما ان يحمل وجه ما ذكره الشارح على هذا
فتامل المشتمل على شرايطه اه كانه اشارة الى ان ليس المراد بالصحيح ههنا ما مر وهو الذي
يؤدي الى المط لان القول بان النظر المؤدي الى المط يؤدي اليه لغو ولا يتطرق اليه نزاع
الا ابتداء وان تمكن ان يحمل عليه ايضا بناء على ان المط الذي اعتبر الاداء اليه في النظر
الصحيح اعم من العلم والظن والمتنازع فيه ههنا هو الافادة للعلم على ان افادته نوعه

لا يستلزم افادة شخصه بحسب الظاهر وقد عرفت ان الاولى هي المراد في التعريف فلا النفع اصلا
وقد يفيد العلم القول باحتمال هذه العبارة الايجاب الكلي العناية بان يقال مطلق النظر متناول
الصحيح وغيره في القطعيات وغيرها فما يكون منه صحيحا في القطعيات يفيده وكل ما في القطعيات من
الصحيح منه بعض من مطلقه ليس بشيء لان اقصى ما ثبت بالبيان المذكور ان لا يكون هذا الكلام
من الامام منافيا لادعائه الايجاب الكلي ولا كلام فيه انما الكلام في حمله على الايجاب الكلي ولا
احتمال في هذه العبارة لذلك اصلا فكم تيسر لنا ذلك المقصود فان قلت اذا ضم اليه قولنا
افادة هذا النظر الصحيح ليس لخصوصه بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فكل نظر صحيح مقرون
بشرائطه يكون مفيدا تيسر لنا المقصود لا نقال هذا تمثيل وانه لا يفيد اليقين لانا نقول التمثيل
يفيد اليقين اذا كانت العلة المشتركة قطعية وههنا كذلك قلت نعم الا ان التمسك يرجع الى
القياس كما سنذكره في اواخر العكس فيكون المدعى المثبت ح ايضا كليا وكلامه فيما اذا كان
المدعى المثبت جزئيا لا الحاد دل عليه عبارة في القطعيات اراد بالقطع معنى اليقين فانه قد
يستعمل لهذا المعنى لا المعنى الاعم المتناول للتقليد والمكاشف والا لم يصح الكلية كما لا يخفى قال في شرح
المقاصد ترك التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر النظر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون
فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المط وفيه بحث لان النظر في الظنيات الصادقة لتحصيل الظن
نظر صحيح ولا يفيد العلم فالاحتياج الى القيد المذكور ثابت البتة لا تعقيبه ضد للعلم قيل هذا القيد
انما يحتاج اليه في تعريف النظر اذا خص بما سوى الحدود والرسوم فلا العدم احتمال تعاقب الاضداد
عقيب التمام قبل حصول المط وفيه تامل اي منافيا له فلا يرد ان الموت عدمي فكيف يكون
ضد العلم والضدان هما الوجوديان وقيد اطلاق الضد مبني على مذهب من يقول ان الموت
وجودي لا يقال الموت ليس ضدا للعلم لان استحالة اجتماعهما ليست لذاتيهما بل لفوات شرط العلم
وهو الحيوة بالموت لانا نقول الوصف هذا امتنع التضاد مطلقا اذ ما من شيئين يقدر بينهما تضاد
الا ويمكن ان يقال امتناع الجمع بينهما ليس لذاتيهما بل لفوات شرط احدهما وهو خلاف الاجماع

وله

٢٦

في نهاية العقول اه قيل فائدة نقل هذا الكلام تقوية الجواب المذكور ببيان ان
الامام ايضا صرح بالانظار التصديقية والتنبيه على انه كما صرح بالحد به صرح بالكلية
ايضا ان مراده بالضرورة في قوله علم بالضرورة كونه كذلك هو البداهة لا مجرد
القطع واليقين بقرينة قوله اذ لا شك ان كل عاقل يعلم ببداهة العقل اه والاشتراط
بالتخصيص لتصور الموضوع اعني النظر على ما هو مناط الحكم ويدل على ذكره ايضا فانا نعني بالنظر
اي بما فيه معنى النظر ثم قال المنكرون اه قيل هذا القول منقوض بافادة الظن المتفق
على العلم بها ويمكن ان يقال انهم يدعون الظن في انه يفيد الشيء كما يشير اليه ان ذكر في ثاني
شبه السمنية على انه لا خلاف في افادة الظن بل في الفعل فتامل للنظر بالنظر الى الافادة
النظر بافادة النظر قلنا المدعى عندنا اه لا يخفى عليك ما في ظاهر هذا الجواب من التعسف
لان سياق الكلام في ابطال الافكار بل ههنا ايضا حيث قال في عنوان البحث قال المنكرون
لكون النظر مفيدا للعلم يدل على ان الشبه ممكن نقل الافادة فالاولى ان يقال المقصود
من الادلة التي تفيد نفي المعلوم هو انه لو افاد العلم افاد كونه علما عند ملاحظة
الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم
منهم الامام الرازي انه ضروري اه قيل عليه لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري
في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه
الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين واجيب بان الكلام فيما
اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر الصحيح وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو في الخصوص
وتلخيصه انه من حيث هو مطلق الحيثيات المذكورة تامل للتعليل لا للتقييد ولا تنافي
التناقض فيعود النسخ في كل نظري فيكون اه فان قلت معنى قولنا النظر يفيد العلم انه يستلزم
العلم بالنسخة فمن شكك استلزام النظر الصحيح للنسخة كيف سلم لزوم النسخ قلت المنكر هو استلزام
النظر للعلم بالنسخة والمذكور هو استلزام المقدمات للنسخ والفرق ظاهر وبالجملة لما عنوان

العلمية لاحظ ههنا في اللازم ولا عنوان النظرية فقط في جانب الملزوم فلا اشكال فتامل
وبالجملة ههنا قضيتان بديهيتان فيل دعوى بداهتهما بنا في التعليق في الصغرى والكبرى
اللهم الا ان تقال ما ذكر تنبيه فان قلت قوله التحرير الاول واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيه
يدل على نظرية الصغرى قلت مراده ان الكبرى بديهية لا تحتاج الى التنبيه كما دل عليه قوله
لا شبهة فيه ويمكن ان تقال ايضا البديهي قد يكون نظريا بالنظر الى لميته كما صرح به في شرح المقاصد
ثم ان حكمنا قيل لا حاجة الى هذه المقدمة في اصل المط فان المقدمتين لما حصلتا في الذهن
مرتبتين حصل المط وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح علم واما ان حال الافادة بانتين
المقدمتين لذلك المط ماذا فلا حاجة بنا الى بيانه وانما هو بيان للواقع ثم للمعترض ان يعود
ويقول لو كان ضروريا لما اختلف العقلاء فيه ولما وجد التفاوت بينه وبين ساير البديهيات
فيضطر الى جواب الامام ولو امكن منع الاختلاف في هذا الجزئي المشخص ما يمكن منع التفاوت
وانت خبير بان المقدمة المذكورة انما احتيج اليها دفعا لعود الاعتراض على افادة تينك المقدمتين
للمط فلازمه الظاهر هو التراخي فان قلت لازمه الظ لا احتمال العود وان يكون النظر واخلا
في المهملة وان يكون عينها ولا اثبات في شيء من الصور لم تختلف فيه اكثر العقلاء الاظهر
في العبارة ان تقول لم تخالف فيه اكثر العقلاء لان مراده انكار اكثر العقلاء كما يدل عليه كلام
الشارح والمتبادر من عبارة المص ان بعضا من ذلك الاكثر قائلون بهذا السلب
والبعض الاخر قائلون بالايجاب كما يدل عليه العامل في قولهم اختلف الايمة وكذا وليس المراد
ذكره قطعا وتصحيح كلام المص المص الا الحذف اي لم تختلف فيه معنا اكثر العقلاء
يفيد الظن بعدم الافادة قيل له ايضا ان يختار انه يفيدنا عدم العلم بافادة النظر العلم
لا العلم بعدم الافادة ولا الظن به ولا تخفى بعده بعد ما صرحوا بالسبب الكلي في المدعى نعم له ان
يختار ان السالبة الكلية مظنونة ضرورة وتجوز التفاوت والاختلاف في مثلها كما يشير اليه
الشارح المنسوب الى سومنات هي اسم صنم في بلاد الهند كان الجهال يعبدونه وكانوا يأتونه

من كل فج عميق حتى ذكر الجزري في تاريخه انه كان له الف نفس يخدمونه وثلث مائة
يحلقون حجاجه وثلاثمائة يغنون عنده وقد انتدب له السلطان محمود بن سبكتكين
ونهض في شعبان سنة ست عشر واربع مائة في ثلثين الف فارس سوى المطوعة
ووصل الى بلد الصنم فحركه واوقد النار على الصنم حتى تقطع فانهم يلقون بالنتايج
النظرية انهم ظانون بذلك لا جازمون به اذ لا طريق الى العلم عندهم سوى الحس ومن
البين انه ليس من المحسوسات ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه فيه بحث لان اعتقاد
المقلد ضروري لحصوله للصبيان والمجانين مع وقوع الغلط فيه والجواب بعد تسليم
ضروريته ان الحمل حمل الضرورية ههنا على الضرورية العامة وانت تعلم ان هذا منقوض
باحكام الحس فيجاب بان كون احكام الحس عندهم ضرورية ليس مطلقا بل فيما جزم به
الحس بالبداهة وبرئ عن مظان الغلط فلا نقض وانت خبير بان مثل هذا التقييد في
العقليات ايضا فتامل ونشأ ونقل الكلام الخ يمكن ان يقال معلومية علمية الاعتقاد
الحاصل بعد النظر وحصره بمعنى انا لو توجهنا اليها لحصل لنا العلم بها كما اثبت الشارح
انما يثبت في معلومية عدم المعارض فح يمكن الجواب بانه ينقطع بانقطاع التوجه
للتحصيل فان الطرح الضروري قد يظهر خطاؤه انما يتم التقريب لهذا القول اذا
كان مدعاهم ظنية هذا القول اعني كل نظر صحيح يفيد الظن واما اذا كان المدعى قطعية فلا
تقريب له وهو ظ ويجوز اختلاف العقلاء فيه على ان الاختلاف ههنا قلنا لا نم انه لا يجتمع الخ
وهذا جواب بطريق المعارضة حيث استدل على خلاف مدعى الخصم وقوله والتوجه اشارة
الى نقض مقدمة دليل الخصم وهي قوله لانا متى توجهنا الخ ومنهم من فرق الخ رد عليه بان
في طرفي الشرطية فرض الحكمين والتصديق بهما وهو مستلزم لملاحظة الحكمين فيها لاجتماع
في العلم والامام يجتمعان في التوجهات الى الحكم والمحتاج اليه للانتاج وصحته هو الاول لا الثاني وعلى هذا
يكون قوله والتوجه الخ من تتمة الجواب الاول ولا يكون جوابا ثانيا كما لا يخفى ثم اجاب عن الشبهة

نقل الالتفات عن ... ان ...

كيف ولو كان هذا شيء وجاز في قول القايل وقال والتوجه كما لا يخفى على الحاذق باساليب الكلام منه

عطف على قوله ورق فالمجيب عن الاعتراض هو الفارق المذكور وليس هذا شروعا في
شرح قول المص والنقض عند العلم اه حتى يرد ان فيه تنافيا وشرحا لا يطابق صريح
المشروح لان حاصل المشروح ان ما لا بد منه اجتماع العلمين وهو حاصل وان لم يحصل
اجتماع التوجهين والالتفاتين والنظرين وملاحظتها قصدا اشار به الى ان المراد
بالنظر هنا معناه اللغوي فيندفع اعتراض الابهري بان قوله التوجه هو النظر خلاف
ما اختاره في تعريف النظر وعلم ان ذلك المفاد علم قبل اشار به الى ان تقرير هذه الشبهة
لا يتم بالنظر الى نفي الافادة لان عدم المعارض في نفس الامر من غير ملاحظة وجوده
وعدمه كاف في نفي الافادة واليه اشار قول المص في الجواب كما يفيد العلم بحقية الصحيح وقرينه
الشارح فيما سبق على ان المدعى عندنا حقية الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح ومعلوميته
حقيتها فبعض الشبه ناظر الى نفي الاول وبعضها الى نفي الثاني هذا وانت خبير بان عبارة
المص وان امكن تطبيقه على هذا التقرير بان يريد بقوله الثالثة النظر لو افاد العلم انه لو
افاد العلم من حيث انه علم فان هذه الحيثية تشير الى العلم بعلمية المفاد لكن قول الشارح
في تقرير الشبه اي مع المعارض وظهوره للناظر وقوله فاذا لم يعلم عدم المعارض وجواز
وجوده يدل على جواز اجراء الشبه بالنظر الى نفي الافادة ايضا لان لحوق الناظر وجود
المعارض وظهوره له كما ينفي العلم بعلمية المفاد افادة العلم ايضا اذ الناظر اذا جوز
وجود المعارض لنظره لم يحصل له قطع بالنتيجة قطعا فالحق ان اجراء الشبهة بالنظر الى علمية
المفاد بناء على ظهور اجرائها بالنظر اليها وملاءمة الجواب كما اشرنا وسيجيء موثق
حصول العلم من النظر اه المتبادر من قوله من النظر ان مراده من العلم هو العلم بالنتيجة
ولا شك ان سياق كلامه يقتضي ان يكون المتوقف العلم بعلمية المفاد ولو قال بعد النظر
لكان اظهر في حمل العلم على العلم بان المفاد علم هذا ثم انه يمكن ان يجاب عن هذا الشبهة بما
اجاب به الشارح عن الشبهة الاولى بطريق اختيار النظرية حيث قال ويمكن ان يجاب عنه

فتامل

فتامل يفيد العلم بعدم المعارض ليس مراده من افادة النظر العلم بعدم المعارض
ان يكون العلم بعدمه لازما بينا للنظر بالمعنى الاخص كيف والغالب بعد النظر الصحيح
عدم خطور المعارض بالبال فضلا عن خطور عدمه بل اعم من ذلك كما سيشير اليه الشارح
ومطلق اللزوم حاصل بناء على امتناع التعارض في قضايا العقل هذا والاظهر في الجواب
منع ان افادته مع العلم بعدم المعارض قوله اذ مع المعارض يحصل التوقف قلنا لا يلزم
من انتفاء العلم بعدمه ثبوت المعارض والجواب عدم لا العلم بعدمه حتى يرد في
انه ضروري او نظري فتامل بل هذا اولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه
فيه مع مناقشة وهي ان التصديق الضروري قد يتوقف حصوله على التصديق النظري كالتصديق
الوجداني بان لنا لذة من التصديق النظري فما معنى قوله بل هذا اولى اه الرابعة النظر اما
ان يستلزم العلم اه فيه بحث اما اولا فلان المستلزم هو تمام النظر وعدم العلم المنظور
فيه شرط في اثناء النظر وابتدائه لا عند تمامه نعم الواقع انه بعد لا يتحقق العلم بالنتيجة مع
تمامه ايضا بل بعده لكن لا لانه شرط عدمه عند تمامه واما ثانيا فلجريانه في الاحساس
والعلم الحاصل به كما لا يخفى فاذا حصل لم يعرف انه المط وايضا فلا يطلب لا يتوجه اليه
على مطلق في التصور قلنا معلوم تصورا او نقول معلوم ظنا ثم معلوم يقينا وايضا
ينتقض بافادة الظن يلزم الدور قيل هذا الوجه منقوض بافادة الظن هذا الظاني
مبني لزوم الدور هو ان العلم بالشيء فرع تحققه لان العلم بوقوع شيء ظل لوقوعه في نفسه
على ما صرح به من قبل في دفع احتجاج القائل بان ما اعتقاده لازم للمكلف ضروري لتوقف
العلم بالدلالة على العلم بالدلالة فدور واما ما ذكره الشارح ففيه بحث لان التصديق
بالمدلول موقوف على الافادة وهي تتوقف على التصديق بالدلالة الموقوف على تصور المدلول
لان العلم بالاضافة مسبوق بتصور المضافين لا التصديق بهما فلا دور ومن هنا بان ان التصديق
بالدلالة متوقف على التصديق بالمدلول ايضا لان الاضافة ملزوم للمضافين والتصديق

بوجود الملزوم ملزوم للتصديق بلازمه وهنا ان اللازم المعلوم استلزام التصديق بوجود
لازمه بعد العلم بالملازمة لا يتوقف عليه فتدبر بعد النظر فيه وان ورد ان قلت كون الامور عين
افادته كما يشعر به كلام الشارح في شرح السيد وكيف ساغ عنها قلت هو من قبيل ولهم كون زيد
عالما موقوف على علم فليتدبر فلا تكون افادته مجرد مبالغة وهو المطلوب فتحقق هو ان سياق
الكلام يشعر بان ارباب الشبهة قائلون بتحقق التكليف بالمعارف في عدم فيجه فيقال لهم هذه المعارف
المكلف بها على تقدير ان لا تكون افادة النظر اياها مجرد مبالغة اما ضروري عندكم او نظري لازم
الحصول من النظر او غير لازم الحصول منه وعلى كل تقدير يلزم صحة التكليف اما على التقدير
الاولين فلما ذكرتموه في دليلكم من ان التقدير الكاشف مناف للغرض واما على الثالث فلانه لا تحقق
مقدوريه التحصيل لجواز التخلف عن النظر فان قالوا الا تخلف عادة وذا يكفي للمقدورية
قلنا هو عين مذهبنا اذ لا ندعي لزوم الحصول بمعنى الايجاب العقلي بل العادي اللهم الا ان
يقال انهم لا يقولون بالتكليف والمراد من الاجماع اجماع الخصوم والشبهة الزامية
لا بالعلم النظري لان التكليف انما هو بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات
والعلم لا يخرج من احدى الثلثة الاخيرة اتفاقا عدول عن الطريق الباهر بالنظر
ليست صلة للتكليف بل للسببية والمعنى التكليف بالعلم وان كان واجبا بعد النظر بسبب
النظر ومقدوريته ولا يلزم صحة التكليف به لو اشترط بتحصيله مقدورا فان المكلف به لا عرف
مقدوريته في نفسه ومقدوريته طريق تحصيله وبالجملة التكليف بالعلم قبل النظر والعلم مقدور
بلا ريبة وجوبه بعد النظر لا ينافي تلك المقدورية الحاصلة حين التكليف فلانه العدول
ولو سلم فاعتبار المقدورية في المكلف به بعضهم والعدول عن الظاهر للتوفيق بين
القواعد ليس اولى فادون ان ذكرت في الكلام وجواب الاخير ظاهر مبني التردد انه لا ضرورة
في ذلك العدول لتحقق المقدورية في نفس العلم النظري كما سنذكره في الجواب الاول انهم لو
ثبت تمسكهم بان التكليف انما هو بالافعال لكان لذلك العدول وجه والحق على ما قيل ان الرد المذكور

غير مرضي عند الشارح ايضا كما سيظهر بما نحققه عن قريب فالاولى في الجواب له
منه بحث اما اولا فلانه لا يكاد يتم الا في الاوليات مع انه لا تكليف في مطلق الضروريات
لكونها غير مقدورة التحصيل للمخلوق واما ثانيا فلان الموجب للحكم في الاوليات تصور الطرفين
على وجه مخصوص هو مناط الحكم فاذا اغفل عن تصورهما على ذلك الوجه امكن اعتقاد
النقيض والقول بان تصور الطرفين على ما هو مناط الحكم الضروري موجب له يمتنع تخلفه
عنه بخلاف النظري لا يفيد عدم مقدورية الاوليات مطلقا واما ثالثا فلان الباعث في قول
المص بالنظر اذا لم يجعل صلة للتكليف بل للسببية يمكن ارجاع كلام المص الى هذا
الجواب فتامل انما يلزم المعتزلة اي لا يذهب على كل ان التكليف بغير المقدور وان كان
جائزا عند الاشاعرة فالصحيح عندهم انه غير واقع فيمكن تقرير الشبهة بالنظر الى وقوع
التكليف بالنظري وح يندفع هذا الوجه من الجواب لكن انما اورده نظرا الى التقرير
السابق وقد يقال تجويز التكليف بما لا يطاق من الاشاعرة لمجوز هو المعتاد من
الثلثة على ما فصل في الالهيات وهو غيرهما السابعة لو افاده منقوض بافادة النظر
المتفق عليها التاسعة لو افاده اي يمكن ان يقال فيه ايضا لو صح دليلكم لما افاد
النظر الظن مع ان هذه الافادة متفق عليها كما مر وقيل للمعتزلة ان يحصلوا الخ
ويمكن ايضا ان يقولوا الجزم بان اللازم علم لا جهل بواسطة مقدمتين هما ان
هذا حاصل عن قطعي يقيني وما هو كذلك فعلم اما بالنظر او بالحدس ولا شك في النظر
لانقطاعه عند انقطاع الالتفات كما مر التاسعة المهندسون قيل مآل الخلاف بيننا
وبينهم الى وجود النظر في العقليات والالهيات عندنا وعدمه عندهم وحمل انكارهم على
الاعتراف بوجوده في الالهيات قطعا مع تخلف العلم عنه فيها بعيد جدا لا انتصور بالكنه
هذا اما الزامي او حكم ظني عندهم والا فقد افاد النظر العلم في الالهيات بعدم تصور الحقائق
الالهية وفيه ان الحكم بعدم تصورها يستدعي تصورها فتنا قض اي انا ندعي كناية

التصور بالوجه في النظر دون المعنى كما سيجي وايضا قوله اما لانه لا شي من التصورات بنظري
لو تم لدل على عدم افادة النظر العلم مطلقا سيما في البسائط مع انهم قائلون بافادته في غير ما ذكر
اللهم الا ان يقال انهم قائلون بافادته في غير الالهيات على ان القضية مهملة صادقة في بعض المواد
وهو ما يكون تصور الاطراف ضروريا وبعدم افادته فيها بمعنى السلب الكلي ولا نزاع في الحقائق
الالهية بالاجماع والاتفاق سواء تم الدليل على انتفاء التركيب حقائق صفاته ام لا بكنه حقيقته
حقائق صفاته ابتداء فاللازم عدم جريان النظر في التصورات الالهية لا في التصديقات الالهية
التي هي المقصد الاقصى ثم هذا يلزمكم في الظن لهم ان يقولوا التصور بالوجه يكفي في الظن دون
الجزم والفارق ظاهر لان الظن لضعفه يصلح ان يكون مبناه التصور بوجه بخلاف اليقين نعم
لا يلزم في الجزم ايضا التصور بالكنه لكن هذا هو الجواب التسليمي المذكور اولا الا ان الاقرب
الاشياء اليه ينبغي ان يعد والاشياء بالغائبة عن الحواس وعدم الاتفاق والقوس من الاوهام
كيلا ينقض دليلهم بالمحسوسات والحادثات والممكنات ثم انه انما يتم على تقدير تسليم عدم معلومية
النفس ان لو كان اقرب بينهما والمدرك هو اذ لا يلزم من اقربيتها اتصالا او تركيبا ادراكا الا ترى
ان قوة الباصرة لا تدرك نفسها مع لزوم مدركها لا من حيث التصديق بوجودها فانه بديهي
لا خلاف فيه فيه بحث لان التصديق عندهم يستدعي تصور المحكوم عليه بالكنه كما يجي من
دليلهم الاول واذا لم يكن النفس معلومة من حيث التصور فكيف يقولون هي معلومة من
حيث التصديق بالوجود دبداهة والحمل على بداهة التصديق الظني بوجودها بعيد اللهم الا ان يحمل
الكلام على ارادة الزام الخصوم بانها غير معلومة عندكم فلزمهم الاعتراف بما ذكرنا فمرادهم بانه
بديهي لا خلاف فيه انه بديهي عندكم لا خلاف فيه بينكم قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله تع بلا
معلم الطاهر لفظ العلم مقحم والحق في العبارة ان يقال لا يفيد معرفة الله تع وكان نادرا والعلم المتعلق
بمعرفة الله تع بان يكون مبادي ايضا تامل لزوم الدور وان قلت يجوز ان يعلم صدقه بقوله
المخصوص وصدقه بان ظهر المعجزة على يده او الكرامة قلت انما يحصل العلم بالصدق بعد العلم بان

الله تع صدقه فيما قابله باظهار المعجزة في يده والا فيجوز الكذب من السحرة واصحاب
الاستدراج فح يلزم الدور لان قول المعلم لا يفيد العلم بالله تع الا بعد العلم به تع فلو
استفدنا العلم به تع من قول المعلم لدار وعلى ما ذكرنا حمل الابهري كلام شرح قول
لزوم الدور وكلام الشارح ترك لانه مرجع الى علم الصدق بطريق الاستدلال العقلي
لا بقوله الا ان يدعي بديهية علم صدق قوله المخصوص وان ما ذكره بيان لمئيته
وايا ما كان فالدور لازم وان علم صدقه فيما يخبر عند الله تع بالعقل فعنه كفاية
فيه بحث لجواز ان يعلم صدقه فيه بدليل دال على ان كلامه مطلقا صادق وليس
صدق العلم من المعارف الالهية التي يدعي عدم استقلال العقل فيها لان المراد بها الامور
الغائبة عن الحواس وصدقه ما يستدل اليه بشاملة قرائن الاحوال حتى يقولوا لا اله
الا الله فقيل معناه حتى يقولوا لا اله الا الله محمد رسول الله اذ لا شك في عدم انتهاء المقاتلة
وقبول التوحيد فقط بدون تصديقه عم بكونه عم رسول الله فاكتفى بالبعض للظهور
فح لا دلالة على ان المقاتلة انما كانت بسبب عدم اخذهم التوحيد منه وقيل اخذه والقول به
من حيث انه متلقى منه عم يدل على تصديقه في جميع ما امر به فلهذا انتهى المقاتلة به
وطريق الرد عليهم اه وقد يرد ايضا بان ذلك المعلم هو النبي عم وكفى به اماما ومرشدا
الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى امام مجدد طريق الارشاد والتعليم ويتوقف
النجاة على متابعته والاعتراف بامامته بالعادة قيل عليه القائلون بان العلم الحاصل عقيب
النظر لاجراء العادة جوزوا حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم عقيب النظر الفاسد
وهو يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة والجواب ان جواز حصول الجهل عقيب النظر
الصحيح والعلم عقيب الفاسد لا ينافي عدم وقوعه كما لا ينافي جواز التكليف بالمحال عدم وقوعه
فلا يوجب ارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة بل جواز ارتفاعه الذي لا يقع عادة فلا محذور
وعن انه تع قادر مختار اراد بالاختيار ههنا الاختيار المطلق وهو الذي ليس موصوفه بايجابه

قائله مبرك البتة يؤتى به

وجوب لا عنه ولا عليه لئلا يتفرع عليه قوله ولا يجب عليه ايضا واراد به في اخر المقصد مالا
وجوب عنه فقط كما هو المتبادر الشايع والاقرب ان يتفرع عدم الوجوب عليه على قاعدة
التحسين والتقبيح وهو دايمي او اكثري اعتبار الاكثرية باعتبار جواز طرو الغفلة او النوم
او الموت على الناظر فلا ننافي الكلية التي اوجبناها من افادة النظر الصحيح كما ظن واما اعتبار
الدوام فبالنظر الى ان يراد العلم بعد النظر الصحيح الذي لا يعقبه مناف للعلم فهو دايمي او اكثري
اي فلا اقل منه او بالنسبة الى البليد المتناهي كما اشار اليه في شرح المطالع فعل الفاعل
فعلا احترازا بالفعل الاثر الحاصل من القادر اعم من ان يكون بواسطة اولا بها في نفس الناشئ
فلا يرد ان العلم ليس من مقولة الفعل وكذا الحركة وقيل الاصح اه اعترض عليه بان هذا الافعد
التعقل لكونه عايدا الى القياس الشرعي وسيشير اليه الشارح ارتفاع التكليف بالمعارف
النظرية اي ان لا يبقى واجبة بمعنى ان لا يكون مامورا بها فلا يرد منع بطلان اللازم بناء
على ان التكليف مقيد بعدم المعرفة اذ تكليف العارف تكليف بتحصيل الحاصل وذكر لان
معنى ان العارف مكلف انه لا يتجدد له الامر والايجاب لا ان معلومه يخرج عن كونه مامورا به
وعلى هذا اندفع ايضا ما يقال من ان الارتفاع انما يلزم اذا كانت المعارف النظرية
كلها غير مقدورة لنا وعدم حصول الامان المتكون من عدد المعارف النظرية ما حاصله من البدو
يمنع بطلان اللازم فتامل فقلنا هو كعكس المركب فيكون يستفاد العكس فيه من اثبات
حكم الاصل لموافقة الخصم له مع ان الخصم يكون مانعا لكون الحكم فيه معللا بعلة المستدل اما
بمنع عليتها او منع وجودها فيه والاول هو كب الاصل والثاني هو كب الوصف والتفصيل مذكور
في كتب الاصول لئلا يلزم تحصيل الحاصل هذا انما يظهر فيما اذا غفل عن النظر دون العلم
بالمنظور فيه والظاهر ان كلامهم عام بل قد صرح الشارح في الالهيات بان المراد صورة
الغفلة عن النظر والعلم بالمنظور فيه ايضا والحق ان المنظور فيه ان كان مسلما مشاهدا
للنفس فيذكر النظر لا يفيد العلم به ولا بد ذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد

لنا حد

لنا حصر بعد تذكره وان صار نسيا منسيا فيستلزم العلم به فتامل اذا الجهة ماخوذة
مع ما لحظ الله من مباشرته المادة اما دفع الاعتراض على عكس نقض الدليل بما يلزم
من العلم به العلم بشي اخر بما عدا الكل الاول فتامل فيكون العلم عقيب النظر واقعا
بقدرته لا بقدرة العبد هذا يدل على ان مراد الامام نفي التولد من فعل العبد لا نفي التولد
من النظر من حيث هو لان عدم وقوع العلم بقدرة العبد لا ينافي تولده من النظر الذي
هو فعل الله تعالى عنده ايضا فلو قال الشارح في تحرير مذهب الامام غير متولد من فعل
العبد وقال ههنا فيكون النظر وكذا العلم الحاصل عقيبه واقعا بقدرته لا بقدرة العبد
لكان اظهر اذ لا وجوب عن الله تعالى ولا عليه ليس تعليلا لكونه تعالى قادرا مختارا
وانه لا يجب عليه شي والا لزم المصادرة كما لا يخفى بل تعليل لان هذا المذهب لا يصح
مع القول بانه تعالى قادر مختار وانه لا يجب عليه شي والتوقيت بطل فان هذا المذهب يشتمل
على القول بالوجوب عنه واما عليه وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء اي اختار
صحة المذهب المذكور وحذف قيد الابتداء بل حصر الصحة فيه ولم يذكر حذف احد القيدين
الباقيين مع انه ذكرا اولا انه لا يصح مع القول بالامور الثلثة بناء على ان القول باستناد
الجميع اليه تعالى ابتداء بالمعنى المراد ههنا يستلزم القول بانه قادر مختار كما سيشير اليه
الشارح في بحث العلم وكذا يستلزم سلب الوجوب عليه تعالى لان هذا الوجوب متفرع على
قاعدة التحسين والتقبيح وهذه القاعدة تعضد القول باستناد بعض الاشياء اليه تعالى
بواسطة بعض كالثواب بواسطة الطاعة بخلاف كل من القيدين الاخيرين يستلزم
حذف قيد الابتداء ومما ينبغي ان يعلم انه اراد ههنا بالاستناد ابتداء كما دل عليه
سياق كلامه ان لا يكون لبعضها تاثير مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا كما هو
مذهب الشيخ وغيره من اهل السنة لا ان يكون هو الموجد ابتداء اي من غير واسطة
ايجاد شي اخر بان يكون الله تعالى موجدا لشي وذلك الشي موجدا لاخر فيكون الله تعالى موجدا

والحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فبذكر النظر لا يفيد العلم به ولا بد ذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد لنا فبعد تذكره وان صار نسيا منسيا فيستلزم العلم به

لذكر الاخر بتوسط الثاني الاول كما ذهب اليه الفلاسفة فعلى هذا سد فيه ان المضا اعترض بعض
الافاضل بان ما ذكر من المذهب يصح وان لم يحدث فيه الابتداء بناء على ان معنى الانتهاء
اذ الابتداء هو المعنى الاخص ولا ينافي القول بالتوليد شرط النظر اما مطلقا فعدم الحيوة
امر ان اراد شرط النظر من حيث انه نظر لا من حيث انه حركة في الكشف فانه يصاحب من
الحيثية الاخيرة الى المتحرك وما معه بالحركة وذلك ولذلك لم يتعرض للمقدمات والعالم
المحل وهو العلم بالمط من حيث هو مط فعل عليه النظر غير مشروط بطلب مط معين فيمكن
ان ينظر في مقدمات حاصلة عنده ليحصل مط ما غايته الامر ان المط لكونه حاصلا
لا يحصل ثانيا والجواب ان مط معينا اذا كان حاصلا لم يمكن النظر لتحصيله ولا لتحصيل
مطلقا موجود في ضمنه فان كلا منهما تحصيل الحاصل بل لمط آخر فالمط من حيث هو مط
غير معلوم وهو المط وبالجملة الكلام في النظر المتعارف المشتمل على حركتين ولا ياتي
فيه ما ذكر واما العلم به بوجه اخر او فعل يرد عليه ان العاقل من النظر فيما تم
في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها افاد تيها الى المط وانت خبير بان هذا
لا يتاتى على راي من يوجب في الفعل الاختياري تصور فائدته فان النظر فعلا اختياري
لا بد لفاعله من تصور وصول الى علم فقد تحقق علم المط بوجه وبالجملة الكلام في النظر
المتعارف والجهل المركب به فان قلت اذا جاز النظر في الدليل الذي لم يعرف وجه
دلالته جاز ان يطلب الجاهل جهلا مركبا معرفة وجه دلالة مقدمات يعتقدها مخزونة
عنده فيحصل النقيض فما معنى اشتراط عدم الجهل المركب قلت الجهل المركب الذي
شرط عدمه في النظر هو الجهل المتعلق بما طلب بهذا النظر بالذات ولا جهلا
مركبا فيما ذكر بالنسبة الى وجه الدلالة حتى يلزم المحذور وقد يرد عليه ان الجاهل
ربما ينظر في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها غافلا عن خصوصية
ما يؤدي اليه افادته الى النقيض بخلاف اعتقاده فيزول عنه الجهل المركب وقد

تحقق

تحقق انه فائدة مما سبق فليتامل بل العلم بوجه دلالة الدليل ولا يرد ان السيد ليس كذلك
لان المط الاخص يجده بل اذا اشتمل على ما يمكن ان يكون مقصودا اكتفى فانها كما تفاد لولا زمها
وقد يقال الطلب على تقدير عدم حصول المط بالاول بان يعرض شبهة فيه فليس شرطا له
هذا اذا كان المط العلم واما اذا كان المط الظن على ما هو عليه فعدم الظن على ما هو عليه
شرط وبالجملة درجات الظنون متفاوتة والشرط ان لا يكون ما في درجة المط او اقوى
منه حاصلا الثاني ان يكون النظر في الدليل وقيل اشتراط هذا الامر الثاني يغني عن اشتراط
الاول لاستلزامه اياه وامره هين اما اصحابنا فلهم مسلكان الاول انهم يطلقون ان النظر واجب
بالاجماع منا ومن المعتزلة فكان التمسك بهذا الاجماع كافيا في اثبات وجوبه الشرعي فلا حاجة
الى هذه المقدمات ودفع الاعتراضات كلها لا يخفى اللهم الا ان يقال الاجماع المستدل به هو
اتفاق علماء عصر على حكم وهو اجماعنا مع المعتزلة لا يكفي وفيه ما فيه قلت تحقق الاجماع
المذكور بعد قول الاصحاب لا يكون الوجوب فلا يجوز ان يتمسكوا الا بكل العقول بالاجماع في الادار
واجب اجماعا فاد من المعتزلة فان قلت الثمامية من المعتزلة قالوا المعارف
كلها فكيف حكم بتحقق الاجماع منهم في وجوب النظر لمعرفة الله تعالى قلت مرادهم بالضرورة
معنى الاضطرار به بعنوان المعارف فليست فعلا اختياريا مباشرا للعبد ولهذا قالوا المعرفة
متولدة من النظر كما سيجيء في خاتمة الكتاب نحو قوله تعالى قل انظروا الاية فان قلت المفهوم
منه وجوب النظر في مصنوعاته والتفكر فيها لا في معرفة الله تعالى على ما هو المدعى قلت المراد
من الاية ايجاب التفكر في المصنوعات للاستدلال بها على معرفة صانعها كما صرح به ثم قطعي
الدلالة لو ضم اليه قوله او المدلول لكان اظهر اذ كون خبر الواحد من قبيل غير قطعي الدلالة
مطلقا انما يتم اذا كانت الظنية في المتن مستلزما للظنية في نفس الدلالة وذا غير ظ
ولان العلم الخ وايضا الخطاب مخصوص بالسواء منهم ظاهر او اعلم ان الظن ان جاز حصوله
بالتقليد كما هو الظاهر درايته فقوله وذلك قد يحصل الظن وان لم يكن الحاصل به الا الجزم كما حقق

قال في شرح المقاصد لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى

نقض لحكم نحو وجه عن تعريف العلم بالثابت الجازم فوجه ذكر القول حمل التقليد على
اللغوي واما حمل الظن على ما يقابل اليقين فلغلط الغالب آب عنه كما هو الظ وليس
امكانها باعتبار كونها مقدورة والا لما صح قوله وهي لا تتم الا بالنظر ولان الصورة تستلزم
عدم المقدورية وعدم المقدور لا يكلف به بالفعل اجماعا وان جاز عندنا كما سبق ومعرفة
الله يكلف بها العباد واما ما ذكره الشارح من قوله لان الانسان لو خلي آه فيعوض
عليه بان الشرطية ليست بديهية ولا مبرهن عليها فيرد عليها المنع بانا لم نجد من انفسنا ذلك
لكنا لا نجوز ان يوجد شخص من الاشخاص يجده فان قلت لو كان ضروريا لوجدنا نحن
انضا قلت الضروري قد يتوقف على شيء لا يحصل للبعض وان جاز حصوله وفيها بلا
معلم فيه تامل لجواز المعرفة بافادة النظر الجامع للتعليم فيتفرع امكانها على افادة
النظر العلم في الالهيات بلا معلم ممنوع لا يقال المدعى ان المعرفة بلا تعلم واجب ويظهر
التوقف لانا نقول سياق الكلام يأباه اما اولا فلانه ادعى الاجماع على هذا الوجوب
ومن يعتبر ايمان المقلد لا يقول بالوجوب بدون التعليم اذ عدم ايجاب التعلم ليس ايجابا
لعدمه واما ثانيا فلان قوله في جواب الاشكال السابع قلنا كل ذلك يحتاج الى معونة
النظر يدل على ان المدعى وجوب المعرفة بالتعلم او بدونه وجواز كذبه جواز الكذب
وكذا جواز الرجوع اه معتبر بالنسبة الى الناقل اي معتبر ثبوته عنده ثم جواز الرجوع
مثلا غير الرجوع بالفعل فلا باس في المفروض اعني ثبوت الاجماع في نفسه كما لا يخفى منقوض
كما علم هذا جواب بعض رد الامكان ايضا انه جواب تحقيقي لا الزامي فلا يرد ان الفعل
صورة النقض غير مسلم عند المانع كما لا يخفى ولان انضمام الخطاء اه اكثر النسخ بالواو
والفرق بينه وبين التعليل الاول اعني قوله لجواز ان الاول مبني على عدم اختلاف
حكم الكل المجموعي والكل واحد مطلقا والثاني على عدمه في هذه المادة المخصوصة وان وجد
في مثل كل انسان يشبعه هذا الارد وبهذا يظهر وجه ضم الشارح قوله واما احتمال انضمام

الخطاء

الخطاء اه فتامل يعلمون الادلة اجمالا والمعرفة الاجمالية للدلائل في حكم النظر فهي
وجوب النظر لما قال الاعراب اي اهل الاعراب امارة على انهم يعلمون الادلة اجمالا
لا دليل يوجب الجزم به فمنع المكابر باق بعد نعم قوله في السؤال يرجع العلم بانهم لا
يعلمونها قطعا في محل المنع ايضا فتامل او التصفية اه سياق كلامه يدل على ان
المراد بالتصفية هو التصفية المصطلح عليها وهي التي تكون على قانون الاسلام بالمواظبة
على الذكر والطاعة وبهذا يظهر الفرق بينه وبين التوجه التام الذي نسب الى حكماء
الهند على ان توجههم نحو مطلوبهم كيف كان وتوجه ارباب التصفية الى جناب ذي الجلال
كما دل عليه تقريره واعلم ان الصوفية يجمعون على ان التصفية لا يفيد الا بعد طمانينة
النفس في المعرفة سواء حصلت من نقل او تقليد وهذا معنى قولهم لا مطمع في الوصول
الا بعد احكام الظاهر فعلى هذا يظهر اندفاع تجويز حصول المعرفة بالتصفية للاولى
النظر اذ المعرفة المدعى وجوبها بالاجماع ليس بمعنى النقل لجواز التقليد عند البعض فلا بد
الا معونة النظر فان القائل بالتعليم اه قد اشير اليه في الاشكال الاول انما هو في هذا الجواب
وما ذكره هنا لكن من التدافع والالهام على تقدير ثبوته لا نامن صاحبه ان يعلم انه يسبق
ان الفرق بين العلم والجهل قد يعلم بالبداهة فلم لا يجوز ان يعرف المتوجه بالدلالة بعد
رعاية شرائط كمال التوجه ان الحاصل علم ما يصدر من الله تعالى لا جهل وهذا الاعتراض
يرد على قوله ايضا فلا بد من الاستعانة بالنظر اذ يجوز ان يعلم حقيقة الحاصل بالتصفية
المقرونة بشرائط كمالها بداهة او حدسا فليتامل فان التعلم والالهام من فعل الغير
فان قلت طريق حكماء الهند التوجه التام المقرون برفع امور مقدورة كما سبق وطريق
التعلم الطلب والجد الابدي ان من طلب وجد فبين الطريقين والالهام والتعليم لزوم
عادي كما هو مذهب الاشعري في النظر وهذا القدر يكفي في ثبوت التكليف قلت اما التوجه
التام المستتبع للالهام فان لزم فوائد للمجاهدات الشاقة والمخاطرات الكثيرة كما التصفية فهو

كذا ذكره الاجل المحقق مولانا فناري في شرح المختصر الموافق منه

ظنبة

بل لا يكون مقرونا بالتسليم اناعانة الحق كما هو الاذعن

في حكم ما لا يكون مقدورا لكاصح به وان لم يلزم مخصوص امرادهم لخاصة في نفوسهم الخاصة كما صح به
بعضهم ولا قدرة عليها ح واما التعليم فالقائلون به اعني الملاحدة يدعون الخصار في جماعة
مخصوصة فاهرة ح في غاية الاشكال ولا وجود الشك اعاف سيجي ان ابا هاشم بقول بوجوب
الشك ويلزمه فيما ذكر فكيف يدعى الاتفاق اللهم الا ان يقال بعد تسليم ان ليس المراد اتفاق
غير ابي هاشم اي فالاتفاق فاسد على انه معارض القاعدة على ما سيجي منا فالاتفاق الضمني بتحقق
قلنا المعرفة غير مقدورة اه فيه بحث لان الواجب المطلق ربما يكون شرطه مقدورا
ما التعلق المفهوم مما ذكره المص وهو ان لا يكون موقوفا على ايجاد سببه لكن يكون له
مقدمة لا يتم الا بها كشرطه فلا يعقد هذا الكلام كلمة بكل المقدمة فلا يصح ان يقع كبرى كما هو الاستدلال
ويمكن ان يدفع بتقييد موضوع الكبرى الكلية بان يكون حاصل الاستدلال ان هذا النظر سبب لا يتم
الواجب المطلق الا به وكل سبب لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فالنظر واجب واعلم ان المحقق
الشارح لما نبه على ان الرد الذي ذكره على جواب سابع شبه السمنية ليس بمرضي عنده
قلت هذا المعنى جار فيما اذا ترك بها مع كونها واجبة قيل فيه بحث لان المقدمات اذا دخلت
في الايجاب بحيث يكون ايجاب الواجب ايجابا لها ايضا كان معنى وجوبه مع مقدماته كوجوب
الصلوة على الجنب والمحدث فقولنا بوجوبه عند عدم مقدماته هو ايجوب تحصيله مع
تحصيلها اما اذا لم يجب المقدمات فقولنا بوجوبه عند عدم المقدمات تكليف بالمحال والعرف
دقيق يظهر بالامعان فليتامل وكلام المحقق عبارة الكتاب اه فيه تعال الاحاجة الى تعويل
الوجوه في تصحيح عبارة الكتاب بحصوله بان يحصل مع عدم المقدمة فالقول استغلفا يجب
فيكون المعنى اذا لم ان يجب الشيء ويجب عدم المقدمة كما في قولك جرح زيد مع عمرو وانت خبير بان
قوله لا مع عدم التكلف بها يندفع هذا التوجيه اذ المعنى ح ليس لم ان يجب الشيء ويجب عدمه
التكليف بالمقدمة ولا يتغيرها هاهنا ولو قدم الاشكال التاسع اه لان السابق على التنزل
والتسليم مقتضاه ان يقول سلمنا ان المعرفة لا تتم الا بالنظر لكن لا نسلم ان ما لا يتم الواجب

الابه فهو واجب مطلقا ولو سلم الاطلاق فلا نسلم الكلية التي عليها مدار الاستدلال الاعراضهما
بعدم المعرفة والشك ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل البناء فان قلت النظر جرى بنفسانه
غير ظاهرة وليس الكلام في المباحثة فلعل الصحابة رضي الله عنهم لصفاء قرائحهم اصفا
كلهم في النظر من غير حاجة الى بحث وتفتيش عن الاخر حتى ينتقل البناء قلت ليس المراد
المعارض اسماء النظر والمباحثة فيما بينهم حتى يرد ما ذكر بل انتفاؤه مع الخصوم
الذين هم اكثر عددا من حصى البطحاء كما ورد في الحديث مع ان قال ع م اه قيل
هذا احاد ولا يعارض ما ذكر من القطعي لزم ان سلم اه لزوم التسليم كما ذكر
انما يظهر اذا اعترف الخصم بالحدوث الذاتي قلنا ذكر النهي اه فيه بحث لان هذا
الجواب يشعر بان نهي الرسول ع م اصحابه عن المكالمة في المعود لانها كانت تعنتا
وحاشاهم عن ذلك اللهم الا ان يكون بينهم من سابق كابن ابي ونظرائه و
الاظهر ان يقال انهم عن ذلك لعدم وصول العقول البشرية الى كنه المسلة
فلا يلزم النهي في جميع المواد والنظر غير الحد لا يخفى ان فانون التوجيه بعض
بعد بهذا الا انه منع الصغرى وما يقوم منع الكبرى ولا شك ان دينها لطريق
التقليد بل اس الادلة لا بد لنفسه من دليل ولو سلم فالمستفاد منه وجوب ايجاد
المعقد لا طريقة فيجوز ان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل
للعجائز هو التقليد فلا استدلال فيه ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع ولو فرض
انه متواتر فهو دليل نقلي قابل للتاويل فلا يعارض القواطع القطعية جوز
ان يكون له صانع فشك عليه لاحتمال ان يعتقد لا او ما يسمعه من النفي تقليد الشبهة
اي نفي الصانع
بان سمع الشبهة ايضا ولو سلم فبعد ما حوز ولطرو اخطاء يجزم بالنفي يلزم ان
سقط الواجب لاندفاع خوفه فلا نسلم انه يدفعه فيه بحث لانه ص ح فيما يتوبان
النظر مستلزم لمعرفة الله تع فايجابها ايجابه فاذا حصل بها النظر الصحيح المقدور

بالاتفاق بدفع الخوف بالاتيان به واما من لم يات به فقد اخل بما وجب عليه ولا كلام فيه
فان قلت فيه خوف لاحتمال ان يؤدي عن المعرفة بالنظر لادائه الى الجهل المركب ووجب
التوقف عن النظر عقلا قلت اجيب عنه بان غالب النظر الاداء الى الحق وفيه بحث
لكثرة الغواة مطلقا دينويا كان او اخرويا قد يمنع الاطلاق لجواز ان يكون
المراد ما كان معذبا في الدنيا بقرينة ما بعد الآية اعني واذا اردنا ان نهلك قرية
امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا وهو من لوازم
الوجوب بعد بهم المقصود بالمناظرة ههنا هو المعتزلة والكلام يتم عليهم واما الشيعة
فهم وان قالوا بالوجوب العقلي ايضا لكنهم يجوزون العفو فلا يتم الاستدلال عليهم
اذ يقولون المنفي قبل البعثة التعذيب بالفعل بناء على تحقق العفو واما استحقاق التعذيب
فثابت ولا شبهة ان العقلاء اهل هذه المقدمة مما لا بد منها لان التعذيب ليس من لوازم
الوجوب بنفسه بل بشرط ترك الواجب فلعل من نفي التعذيب يلزم نفي الترك فلا يتم
الدليل الا بضم هذه المقدمة ولهذا قال الشارح ومحصوله اشارة الى ان ما ذكره
المص ليس تاما من غير عنايه حتى يامره النبي عم بالنظر في معجزته فيدل عليه العلم
بصدق الشارع لا يتوقف على النظر في المعجزة فكثير من الصحابة كانوا اذا راوا المعجزة
امنوا بالبديهة من غير تاخير الى النظر واجيب بان استفادة صدق الشارع عن مشاهدة
المعجزة مبني على ما يترتب عند المشاهد من ان هذا الامر الخارق للعادة المقرون بالتحدي
امر يعجز عنه البشر ولا يقدر على اظهاره الا خالق القوى والقدر واظهاره ههنا بعد
ما لم يجر العادة به تصديق لدعواه غايته ان سرعة ترتب الايمان على مشاهدة
المعجزة لسرعة ترتب هذه المقدمات لدى المشاهد اي من القضايا التي قياساتها
معها هذه القضايا ما يحتاج الا الى تصور الطرفين على ما هو مناط الجزم بلا شبهة لتحصيل
قياساتها معها فعند التصور على ذكر الوجه قد يحتاج الى وضع مقدمات بناء ذهني

المكلف اليها ولذلك قال فوضع النبي عم فلا يرد ان لمجرد التكلم بالمدعى يحصل قبله معه
فاي حاجة الى وضع المقدمات بل المفهوم من قول الشارح مع تلك المقدمات ان المقدمات
ايضا قد يحتاج الى التنبيه او فنظر بالقرينة من الضرورة ان كان معطوفا على فرّط
كما هو الظ يكون اشارة الى ان فطرى القياس نظرى عند البعض او الى ان النظر المذكور
اعم من ان يكون حقيقة او حكما وان كان معطوفا على قوله فطرى القياس كما هو الاوجه
الاظهر ولا اثم بتركه قد يمنع ذلك بان النظر في وجوب النظر في المعجزة من الواجب العقلي
ايضا لدفع الخوف وفيه تامل الوجه الثاني الحاصل انه لو فرض ان يقول المكلف لا انظر ما لم
اصدق بوجوب النظر علي ولا اصدق بوجوبه ما لم يثبت الشرع وثبوته انما هو بالنظر فتوقف
كل منهما على الاخر لم يتجه هذا الحال بل الخارج ان قوله لا انظر ما لم اصدق باطل لكنه لا يتوقف
الوجوب في نفس الامر على العلم به لا يقال لو لم يتوقف الوجوب على العلم به لزم تكليف الناس
بما لا يعلمونه لانا نقول ملتزم فكم من واجب لا يعذر فيه الجاهل وانما مدار الوجوب الامكان
القريب للعلم به وقد يقال عند عدم التوقف مسلم لكن لا يتم الزام النظر لانه يقول سلمت
ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب الا انه لا انظر ما لم اعلم الوجوب لان ترك الواجب
بدون العلم لا يوجب الاثم والقول بان الجهل ليس بعذر انما هو بعد ان الارادة التكليف
وشيوع احكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد انما يتم في السبب المستلزم والقصد ليس كذلك
فلا يلزم وجوبه وبهذا اندفع ايضا ما يقال من ان النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى
الجهل البسيط بالمطلوب من حيث هو مطلوب فينبغي ان يكون اول الواجبات على انه ليس بمقدور
بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم وجوب النظر معتد به لامتناع تحصيل الحاصل
فلا يكون مقدمة للواجب المطلق وانما هو مقدمة وان كانت مقدورة بان يترك مباشرة اسباب
حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة فان قلت القصد جزء من السبب المستلزم او شرط له و
التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء قلت انما هو التكليف بالمشروط

او الكل مع التكليف بعدم الجزء او الشرط لا مع عدم التكليف لبطلان التكليف تعلق خطاب
الله تع وبجواز ان يتعلق بشئ ولا يتعلق بجزئه وشرطه وقد مر تحقيقه لشموله المذاهب
المعتبرة التي هي مذاهب العلماء المعتبرين واما القول بان الواجب اول جزء من النظر فلا يعتد به
اذ لا يخفى ان الوجوب يتعلقه بالكل هو القصد الاصلي وبالجزء ضمني وتبعي وان شئت ان ترجح
المذهب الضا فقل بعد قوله والا فان شرطنا كونه مقدورا فان لم يشترط كونه واجبا مما
واصليا قصد بالذات فهو جزء النظر وان شرط فهو النظر وان امكن توجيهه كما اشار اليه لكنه الضعف
لان الامور الاختيارية اذا لم تكن مقصودة بالذات مثل القصد لا تحتاج الى قصد آخر
والنظر عند من لا يجعله اراد بالواجب المقصود بالقصد الاول ما لم يتوسل به الى واجب آخر
فلذا عد النظر منها مع كونه وسيلة الى المعرفة بل الواجب لحصولها ان وجوب الحصول
لا ينافي المقدورية ولو بواسطة كما مر اللهم الا ان نريد بالواجب ما يتعلق به الوجوب
بالذات فهو القصد سياق كلامه يدل على ان القصد مقدور وعلى هذا التقدير مع وجوبه
ولا يلزم التسلسل كما طرح بما اشار اليه الشارح بقوله وان امكن توجيهه وقد حققناه وبه
اندفع الاعتراض على قوله لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا بان دعوى الاتفاق
ينافيه ما نقل عن الامام عقيبه فان جزمت به كان حاصلا قبل التقليد عن المعرفة فلعل
الجازم مقلد فيطلب المعرفة مع انتفاء الشك وقد نبهت على جوابه فيما سبق وان جزم
بنقيضه كانت ما انعا فعل عليه النظر الا للتأسد والتعود واقع كثير كما سبق فلعل الجاهل
قصد التأييد فنظر فاصاب او الحاصل ان مقدمة الواجب النظر المطلق لا النظر لاجل تحصيل
المعرفة فليتامل وانت تعلم ان انتفاء الجزم انما يدفع بان المراد بالشك هو التردد في
النسبة اما على السواء وهو الشك المحض او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم قال
البيضاوي في تفسيره الشك قد يطلق على ما يقابل العلم ولذا اكد قوله لفي شك منه بقوله
وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه بقوله ما لهم به من علم فيكون الشك عنده ايضا

مقدورا

مقدورا واجيب مقدوريه المقدمة بالتمكن من تحصيلها كالطهارة ومثل النصاب الا ان يكون
فعلا اختياريا وان الشكر ليس مما يتمكن من تحصيله والضا ليس الشكر من المعاني التي يطلبها
العاقل ويحكم باستحقاق تاركه الذم والاهانة وان كان مقدمة فليس من الاسباب
ليكون ايجاب النظر ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشرع ان قلت مراد ابي هاشم هو
الوجوب العقلي كالنظر قلت معنى الوجوب العقلي عندهم ان يحكم العقل بان تركه سبب
للعقاب في حكم الله تع سواء ورد الشرع ام لا على ما ستعلم وانت خبير بانه اخفى ان
كان قول الامدي واطلق توجيها لقول ابي هاشم وتحقيق ان كان قوله اعتراضا على
ابي هاشم ورد تعالى كون اول الشكر مقدمة غير لازم بل غير معقول اذ لا بد من
المبادي كما ... منه ابتداء او لا يقع فيها طلب في ترتيبها حتى يحصل تمام النظر مفيد بالشكر قيل لزوم
ان لا يجب المعرفة عند الظن والوهم والتقليد والجهل المركب مع ظهور بطلانه اجيب بان
مراده بالشك ما يتناول الاولين على ما اشار اليه والواجب في الاخيرين هو النظر في الدليل
ووجه دلالته لان النظر والمعرفة مع الجزم باحد النقيضين ممتنع نعم يلزم عدم وجوبها
على الغافل الجاهل مع ظهور بطلانه ظاهر البطلان ظهور بطلانه لو يرد عدم كونه مختار الامام
ولا بد على انه ليس مذهبا لاحد كيف وقد اتخذ جماعة انكار الدليل اساسا باسم مذهبا فان
قلت اذا لم يعتقد الخ فان قلت لا يلزم من عدم اعتقاد صحة المقدمات عدم العلم بالمقدمات
انتفاؤها قوله ولا يصدق علما اه لا يصح قلت بعدم اللزوم هم فان الجازم جازم بالحقيقة
البتة وبانه ان الفساد ان كان من المادة فقط استلزمه الظان المراد هو الاستلزام
الكلي وعليه مدار البحث وانت خبير بان فساد المادة قد يكون بالكذب وقد يكون بعدم
المناسبة على ما تقرر في الميزان والفاسد بالمعنى الثاني لا يستلزم الجهل بل قد يفيد العلم
وهو ظاهر وكانه اراد بفساد المادة القسم الاول فقط وفيه بحث لان قولنا قد يجاب عن
البحث بان النتيجة هي ان ذي الاجسام حادث وهو كاذب قطعا كذا في حاشية للتجريد

واعترض عليه بان ثبوت الجسم لمادى يستلزم ثبوت مطلق الجسم فيصدق في الجملة وليس
شئ فان الصدق في الجملة على الوجه المذكور لا ينافي استلزامه الجهل بالمطلوب لما تمام التقريب فيدفع
البحث ح وليس مقصود المجيب الا ذاك المقصد التاسع فيما اختلف في كونه شرطا للنظر لا يخفى
ان حق هذا المقصد ان يلي مباحث الشروط المتفق عليها للمناسبة الظاهرة فالتخلل بينه وبين
تلك المباحث بمباحث اخرى لا يخلو عن خفاء وهي من قبيل التصور دون التصديق او رد
عليه ان تصور النسبة وملاحظتها غير كافية في حصول المطلوب بل لا بد فيه من الجزم بها والجزم
حكم جزئي نعم هذا الجزم حاصل من الهيئة الجامعة للمقدمتين اعني صورة العكس ولا يلزم
من كون الجزم بها تصديقا اخر مغاير للمقدمتين وجوب ترتيب مخصوص يستدعي لمعلوم
اخر وذلك لان هذا التصديق انما هو بصحة ترتيب المقدمتين لا الاجزاء فذلك مقدمة اخرى
فاذا فرض الايجاد الكقولنا كل اب وكل ب ج ينتج من الاول كل اب ج واذا عكس
الترتيب ينتج من الرابع بعض ج ا ثم لا يخفى ان الترتيب حالي الاستلزام فاختلاف اللزوم
لازم البتة اذ لا حاجة ثناه فان قلت المتناهي في البلادة ربما ترتب المقدمتين على
هيئة الشكل الاول ومع ذلك يخفى عليه النتيجة ويفتقر عن لزومها بسبب غفلته عن ان
الاصغر مندرج تحت الاوسط قلت الظاهر ان الغفلة بسبب عدم قدرته على جميع المقدمتين
وقال اخرون لا يجب ذلك بل قد يدرك فان قلت ظاهر هذين الكلامين يدل على جواز
المغايرة في بعض الصور وآخر الكلام من كونه مبنيا على ما قاله المشايخ يدل على عدم الجواز
قلت لو سلم ادعاء البناء الحقيقي فلا نم دلالته على عدم جواز المغايرة اصلا اذ المشايخ
رح لا يدعون في كل صفة للشئ انها لا هو ولا غيره بل الصفة عندهم قد تغاير الموصوف
اذا كانت منفكة عن موصوفها او قد لا يغايره بان ملازمه ولا تنفك عنه كما سينقله الشارح
عن الآمدي في المقصد السادس من المرصد الرابع في الوحدة والكثرة والاضافة في قوله
صفة الشئ لا هو ولا غيره للعهد والمراد الصفة اللازمة فيجب البناء على ما ذكره المشايخ

والقول

والقول بان وجه الدلالة صفة للدليل لا يلزم عدم المغايرة اذ قد يكون وجه الدلالة
صفة للدليل منفكة عنه كالحدوث بمعنى الخروج من العدم الى الوجود على تقدير وجوده
فانه صفة منفكة عن الحادث كما سبق عليه في المقصد الثاني من المرصد الرابع في الصفات
الوجودية وقد لا يكون منفكة عنه كالامكان واعلم ان الفرقة الرابعة ادعوا ان وجه
الدلالة وهي الحدوث مثلا غير الدليل وهو العالم البتة فقول الفرقة الثانية القائلين بنفي
الوجوب بل قد يدل الشبهات بتاتا الى الاستدلال تسليم على نفي الوجوب اي لو سلم ان الحدوث غير
العالم فالاستدلال قد يكون بنفس الحدوث فح لا مغايرة بين وجه الدلالة والدليل فلا وجوب
وقولهم الحدوث ليس غير العالم اي الاستدلال منفي من وجه نعم لو قدم هذا الكلام انسب فعلى
هذا التوجيه مرتبط سوابق الكلام ولواحقه فتامل ليست غير العالم مبني على ما تقرر
كلام الفرقة الاولى القائلة بمغايرة الحدوث للعالم وذهب اليه البعض من وجود
الحدوث وان كان مذ نفا والا لا يكون داخلا في العالم الذي هو ما سوى الله تعالى اذ
العالم هو جملة الموجودات واما المعدومات فلا يوصف بالمغايرة اصطلاحا ولا بد خارج العالم
قطعا بل يشبه ان يكون فرعا آه انما قال يشبه لان ما مر آنفا من جعلهم الحدوث من جملة
العالم لا يلايمه وهذا وان امكن حمله على انه استدلال الزامي لكن قولهم بالعينية في بعض الصفات
لا يلايمه ايضا ولو اريد بالعينية سلب الغيرية فقط لم يتجه فيما استدل بنفس الحدوث مثلا و
لهذه المعاني حكم بالشبه ولم يقطع بالفرعية فان وجه الدلالة صفة للدليل اي فيما يتوهم
فيه المغايرة كما في الاستدلال بالعالم على الصانع تع فلا يرد ان هذا مخالف لما صرح به ذلك القائل
من ان الدليل قد يدل على الشئ نظرا الى ذاته والالزام الشئ داخل في وجود ما سواه اصلا
الوجوه فيه على نهج قولهم حصول الصورة وعلى هذا اضافة سابقا ولاحقا والا فالحدوث
على تقدير وجوده داخل في وجه ما سوى الله تع بل في نفس ما سواه سبحانه واجاب بان
وجه الدلالة اه اعترض عليه بان المتغايرين عند المتكلمين هما الشيئان الموجودان في

الخارج فالمتكلم اذا استدل بما ذكره على ان وجه الدلالة ليس مغايرا كان معناه ليس مغايرا
موجودا في الخارج والالزم التسلسل لا انه لا يشك في صحة ذلك فلا معنى للجواب عنه بانه امر اعتباري قوله
الموصل الى درس في الطريق الذي يقع فيه النظر قيل لم اخر هذا المرصد عن مباحث النظر
وضعا مع ان النظم الطبيعي يقتضي تقديمه لان البحث فيه عن المعلومات التي يقع النظر فيها فهو
كالبحث عن المادة بالنسبة الى ما سبق في مباحث النظر واجيب بان مفهوم النظر ماخوذ في
مفهوم الطريق الموصل فقد توقف مفهوم الطريق الموصل على مفهوم النظر فلهذا اخر مباحثه
عنه وفي وجه التاخير المذكور ان المعتمد بحث الصورة لان الفاسد لا يستلزم المطلوب وعلى
ظاهره ان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يستلزم المطلوب وهو ان زيدا جسم وقد مر ما به التفصي
فلا تغفل و ح يلزم تناوله اي حين اراد بالنظر فيه ما ذكر قيل هذا ليس باعتراض بل تحقيق
للمرام وتوضيح للمقام والحق ان تغيير الاسلوب حيث لم يقل ويتناول ايضا المقدمات اه كما قال
ويتناول ايضا التصورات يابى الى بعد ذلك التناول وكان السر في ذلك ان كون المقدمات الغير
المرتبة طريقا خلاف المتعارف بخلاف التصورات المتعددة غير ماخوذة مع ترتيب فان المرتب فيها
ليس جزءا صوريا بخلاف المقدمات ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره فان قلت يرد عليه
التعريف بالاخص لانه ناقص مع انه يميز المرسوم عن جميع ما يغايره لا عن البعض فقط
كما هو المراد بقرينة المقابلة قلت الكلام للمتقدمين وهم يجوزون التعريف بالاخص فلا
ورود لما ذكر ادعائه ما الزم ان قوله يميزه عن بعض ما يغايره مع كونه في موقع التعريف
للناقص خص منه وهذا اللازم ملتزم عندهم فتامل فانه دقيق على ان قوله يميزه اه صفة
للناقص وقوله منه ومنه يدل على عدم ارادة الحصر فلا ضير في وجود ناقص يميز عن كل ما
يغاير المرسوم وغاية ما في الباب انه لم يصرح به ههنا ويحتمل ان يقال التعريف بالاخص تام غير
جيد وعدم الجودة لا ينافي التمام بالمعنى المراد ههنا وهو التميز عن كل المغاير لكن قوله بعد هذا
فالمساواة شرط للمعرف التام يابى اه وقد يقال يحتمل على بعد ان يراد المغاير بحسب الافراد و

الاخص

الاخص يغاير الاعم بحسب الافراد لان افراد الاعم كل افراد الاخص بعض من البعض على الكل
فالمميز الاخص انما يميز عن بعض المغاير الذي هو عبارة عن الاعم وذلك البعض هو ما يغاير
الاخص لمعرف مثلا لا عن بعض آخر وهو هذا الاخص لتفرقه فيه بحث نظرا الا يستقيم المقابلة
ح فان الرسم التام ايضا عن بعض المغاير بهذا المعنى فتامل والاولى ان لا ان اشارة
الى ان التعريف بما يعم الشيء يفيد تصوره بوجه ما قال الشارح في حواشي المطالع ناقلا
الابهري ان المثلث اذا اشتبه بالدائرة مثلا واريد تميزه عنها فقيل انه شكل مضلع افادت
تصوره بوجه يمتاز به عنها وفيه بحث لانه ذكر في حواشي شرح المختصر ان الطلب فعل
اختياري لا يتحقق الا بارادة متعلقة بخصوص المطلوب وهذه الارادة موقوفة على تصوره بوجه
يمتاز عن جميع ما عداه والتوفيق بين كلاميه مشكل لان التعريف من قبيل الطلب فيلزم ان
يمتاز المطلوب التصوري قبل التعريف عن جميع ما عداه ومن لم يعرف بعد ان المثلث من الاشكال
المضلعة كيف يقال انه تصور المثلث بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ولا شك ان التعريف
على الوجه الذي صدر انما يتاتى بالنسبة الى من علم الدائرة ليست بمضلعة وعلم ان
شكلا من الاشكال يقال له المثلث ولم يعرف انه غير الدائرة او عينها او علم مجملا انه غيرها
وطلب ان يتصوره بوجه مخصوص يمتاز به عنها ولا شك ان في هذه الحالة لم يتصوره بوجه
يمتاز عن جميع ما عداه فليتامل ولا بد فيه من ممتز العبارة يشعر بلزوم جرينه
المميز مع جواز التعريف بالمفرد فقيل بناء على الاعم الاغلب وقيل المراد وشان المعرف
فان كان ذاتيا يسمى حدا اي ان كان المميز ذاتيا فقط فالمركب من جميع الذاتيات والعرضيات
مندرج في قوله والا يسمى رسما على ما صرح به من انه رسم تام لكنه اكمل من الحد التام
او العرض العام عند من يجوز ادخاله في الحد المركب من الفصل القريب والعرض العام رسم ناقص
على ما يستفاد من كلام المطالع وقد ناقض على ما ذكره الشارح ههنا وهو الموافق لما صرح به
الرازي في شرح المطالع حيث ابطل كلام مصنفه بان الفصل وحده اذا افاد التمييز لحدي

فهو مع شئ اخر او ما بذلك يعم كلامه بحث طوهو انه لو صح ما ذكره لوجب ان يكون المركب من جميع
الذاتيات والعرضيات حدا وليس كذلك بل اطبقوا على انه رسم تام وقيل المركب من الفصل القريب
والعرض العام رسم تام اذ لم يقع اجزاء الشئ فيه مناقشة لان مجموع الحيوان الناطق يصدق عليه
انه مركب لم يقع جزء الشئ مع انه يحد به الانسان يقال المركب من المركب يقع التركيب من اجزائه
كقولك الكلام كزيد المشبه هو الماهية الكلية للكلام والمشبه به هو زيد ووجه الشبه هو المعاني المعتبرة
في الماهية من الاستقلال وعدم الاقتران بالزمان كان ذلك حد الاسم اسميا والطالب له ما قال الشارح للكلام
ومن ثم قال الشارح ايضا في حواشي المطالع فالقول بان مطلب ما قال الشارح للكلام مقدم بطريق الوجوب
على مطلب هل البسيط الطالب للوجود كما زعمه في حواشي المطالع وغيره محل بحث اذ عرفت ان
المطلب ما الشارح للاسم بحسب اصطلاحهم تمام مفهوم الاسم وقد صرح به في تلك الحواشي ايضا ولا شك
يجاب بالحد التام بحسب الاسم ولا شبهة في ان التصديق بالوجود لا يتوقف عليه ولو قيل المراد بمطلب
ما الشارح ما هو اعم من معناه الاصطلاحي لا يتم ايضا اذ لا شك في ان المطلب ما الشارح نوع خصوص
لمفهوم الاسم ويجوز ان يعلم ان لهذا اللفظ مفهوما وقيل ان يتصور ذلك المفهوم بوجه مخصوص
يعلم وجوده ثم بعد العلم بوجوده يتصور بوجه مخصوص وكان خرط القتاد دونه
القتاد شجر له شوك صعب والخرط سوق اليد من اعلاه الى اسفله ليندفع به شوكه وقولهم خرط
القتاد دونه مثل في الامر الشاق ومعنى دونه ان هذا الخرط ادنى منه في المشقة او انه قبله
وهو مخفوف به لا يمكن الوصول اليه بدون هذا الخرط وكذا تتجه على الحد النقض والمعارضة
اي ما هو شبيه لهما باعتبار الدعاوى الضمنية والا فالاصطلاحيان انما يجريان بعد اقامة
الدليل على المط فان سلم الحد الخ اي ان سلم حد منه بطل حده اذ لا يكون للشئ الواحد
حدان وان لم يسلم لم يبطل حده لجواز صدق المفهوم الثاني اذ لا تعاند بين نفس مفهومي الحدين
المذكورين انما التعاند بين حديتهما فيجوز ان يكون صدق احدهما بطريق الحدية وصدق
الاخر صدقا عرضيا اذ ليس للحد التام جزء خارج الخ قال العلامة المحقق في شرح المطالع

اختلف

قال مولانا جلال الدين ... [illegible] العلماء الصوفية ... الاجتماعية ... الطوسي ... [illegible]

اختلف اهل الفن في ان الهيئة الاجتماعية جزء للحد التام ام لا فالبعض على انه جزء حتى لو
قدم الفصل على الجنس لكان حدا ناقصا وقال الشريف هذا ليس بشئ والحق انه لا جزء له غير الجنس
والفصل لكنه لا بد لمطابقته للذات من اجتماعهما وما يكون تابعا لذلك الاجتماع لكنه لازم
خارجي وهذا الكلام في غاية البعد ولا شبهة في ان جميع اجزاء الشئ نفسه ولا يعقل انفكاك الشئ
عن نفسه فلو لم يكن للحد التام جزء غير الجنس والفصل للزم ان يتحقق الحد على كل وجه يتحققان
ويكون الماهية معلومة بالكنه والا لتخلف الشئ عن نفسه لازمه عنه انتهى كلامه ويحترز
عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة ذكر الشارح في حواشي شرح
المختصر ان هذه الثلثة مترتبة في الرداءة فان الالفاظ المشتركة اردى من الغريبة اذ لا يفهم
من الالفاظ الغريبة شئ فيحتاج الى تفسيرها فيطول المسافة وايضا الغرابة تختلف بحسب
قوم وقوم والالفاظ المشتركة بلا قرينة معينة لاحد معانيها يتردد السامع بين المقصود وغيره
فلا يفهم المقصود بل ربما يفهم غيره والالفاظ المجازية اردى من المشتركة اذ المجازية بلا قرينة
صادقة عن المعنى الحقيقي ظاهرة في غير المقصود فلا يفهم المقصود بل يتبادر الفهم الى غير المقصود
ويقع الجهل وذكر في حواشي المطالع ان الالفاظ المشتركة اردى من المجازية والمجازية اردى
من الغريبة الوحشية وبين كلاميه مخالفة ظاهرة لا يقال عند عدم صارف القرينة عن الحقيقة
فالمجاز اردى من المشترك كما ذكره في حواشي شرح المختصر وعند الصرف وعدم تعيين المراد
فالمشترك اردى منه اذ فيه مزاحمة غير المقصود للمقصود بخلاف المجاز لانه غرابة بسائر جهة
فليحمل كلامه في حواشي المطالع على الوجه الاخير للتوفيق بين كلاميه لانا نقول الاظهر ح كون
المجازية اردى من الغريبة الوحشية اذ الطالب المراد بها هو المجازية التي حكم اولا بكون المشترك
اردى منها وتامل لا يقال اذا قلت من قضايا الخ ان قلت فلم لم يكتف بقوله مؤلف من قضايا
قلت لان القول جنس قريب للعكس دون المؤلف وقد يقال دفع لما يتبادر كونه بعضا من قضايا
انما حصل من الجمع بينهما كما اذا بين اللزوم بعكس النقيض كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه

ارتفاع الجوهر وكل ما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم منهما ان الجوهر جوهر
بواسطة عكس نقيض المقدمة الثانية وهو انه كلما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فهو جوهر
ولا يفيد الا الظن كما تقول كل حيوان اه ظنية هذه الكلية قبل العلم بالتخلف في صورة معينة واما بعد
العلم فجهلية الا ان يستثنى تلك الصورة فقيل ح يكون حقة وقطعية وقد يا احتمال التخلف في صورة غيرها
ايضا الا ان يتحقق الاستقراء غير هذه المعينة باسرها وان لم يدخلا تحت ثالث اه فيه بحث اما اولا
فلان قوله ان لم يدخلا تحت ثالث لا يتعدى حكم احدهما الى الاخر ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما يتعدى
حكم احدهما الا الاخر ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما تعدى حكم احدهما الى الاخر دخلا تحت ثالث
وكانا جزئيين اضافيين ولا شك ان التعدي ثابت في كل استدلالي فيكون كل استدلال بجزئي على جزئي
وقد قال القياس العقلي هو الاستدلال بكلي على جزئي واما ثانيا فلانا لا نسلم انهما ان لم يدخلا تحت ثالث
لا يكون بينهما تعد اصلا لم لا يجوز ان يندرج احدهما تحت الاخر كما في كل قياس على ولكلي ان يجاب
عن الاول بان المراد انهما تحت ثالث لا يستلزم ان لا يكون احدهما اعم من الاخر حتى لا يتحقق الا
الاستدلال من الجزئي على الجزئي فيلزم المحذور لجواز تساوي الجزئيين الاضافيين وتخالفهما عموما
وخصوصا وعن الثاني بان الكلام فيما اذا لم يدخل احدهما تحت الاخر ولذا اعترض بانه قسم اخر غير
الثلثة وبهذا التوجيه تخرج جواب اخر عن الاعتراض الاول فليتامل قلت المقصود انا اثبتنا ان
وبهذا التوجيه تخرج الجواب ايضا عما يقال انكم اذا قلت بعض الحيوان ناطق وكل ناطق كاتب
يكون الاستدلال بالجزئي الاضافي على الكلي مع انه قياس واعترض عليه بان التحقيق المذكور يؤدي
الى ان يكون الاستدلال في الاستقراء بالجزئي على الجزئي لان الاستدلال من احوال كل زوج وكل فرد
على كل واحد من جزئيات العدد والجواب ان في قولنا كل عدد يعده الواحد اعتبارين احدهما
اعتبار مفهوم العدد نظرا الى ذاته ووجوده في ضمن جميع افراده وثانيهما اعتبار افراده
فالاول هو الملحوظ في الاستقراء لان الاعتبار الثاني حاصل قبل والكلي في القياس لان المقصود الاصلي
في مقدماته هو الثبوت والكلية واما ما الاستلزام الذي للاشتمال معه فلما تقرر من المحققين

مثل ان الاستثنائي عايد في الحقيقة الى الاقتراني بطريقه المخصوص المذكور في موضعه وان
الاقتراني بجميع اقسامه عايد الى الشكل الاول بل الى الضرب الاول منه يتحقق الاشتمال المذكور فيه
وانت خبير بان ذلك الاشتمال انما يظهر بعد العود واما قبله فلا اما الى الاستلزام او الاشتمال
فما مر فالاول كالمركب من المتصلات نحو كلما كان اب فج د وكلما كان ج د فهـ ز ينتج كلما كان
اب فهـ ز والثاني كالمركب من المنفصلة والحمليات نحو كل ا اما ب او ج د وكل ب د وكل ج د فكل
ا د وانما امر بالتامل لئلا يتوهم ان المقصود من قوله اما الى الاستلزام او الاشتمال منع الجمع
فان المقصود منه منع الخلو ولا يقتضي ما ذكره نوع ملاحظة قد تخفى على القاصرين
وهو العمدة لافادته اليقين الخ هو تعليل وجه كون القياس عمدة ان الاستقراء والتمثيل يرجعان
اليه مطلقا اما ما يفيد اليقين منهما فراجع الى القياس القطعي واما ما يفيد الظن فراجع الى القياس
الظني وقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب صغراه في كل من اشتراط كلية كبرى الشكل
الاول وايجاب صغراه بحث اما في الاول فلانهم صرحوا بان الاستقراء الناقص يفيد الظن
بناء على انه اذا استقرئ اكثر افراد الشيء ووجد فيه حكم وقد ثبت ان الفرد ملحق بالاعم
الاغلب يحصل الظن بان كل فرد كذلك فعلى هذا اذا ثبت للاصغر الاوسط وثبت الاكبر لاكثر
الاوسط يحصل الظن بثبوت الاكبر للاصغر الحاقا للفرد بالاعم الاغلب اللهم الا ان يشترط
الكلية لافادة اليقين لكنهم لم يتعرضوا لذلك واما في الثاني فلانهم صرحوا بان الموجبة السالبة
المحمول تصلح صغرى للشكل الاول والسالبة يستلزمها فينبغي ان يصلح لذلك غايته ما في الباب
ان ظهور الانتاج بملاحظة الايجاب في ذلك لا يقتضي ان يسلب صلاحية الكبرى للشكل الاول
عن السالبة الا يرى ان ظهور الانتاج في باقي الاشكال باحدى الطرق الثلثة كيف كانت مقدماتها
ولا يصح سلب صلاحية الصغرى او الكبرى من المقدمات التي قالوا بصلاحها لها وقد يقال
الايجاب الذي يشترط في صغرى الشكل الاول اعم من ان يكون حقيقة كما في الموجبة المحصلة والمعدولة
والسالبة المحمول او حكما كالسالبة المحصلة التي في قوة موجبة سالبة المحمول فان جميعها تنتج

بشرط ان يوافقه موضوع الكبرى كقولنا لا شيء من ج ب وكل ما هو ليس ب فانه يوافق
كل ج هو ليس ب الصغرى في حكم لان السالبة والسالبة المحمول متساويان في عدم اقتضاء
وجود الموضوع وحكم احد المتساويين حكم الاخر وهذا قول الخونجي والارموي اولا ثم رجع
الارموي وبنى رجوعه على ما بنى واجاب المحقق عن مبناه في فصول البدايع من اراد التفصيل
فلينظر ثمه واما الضابط فمما سبق السلب فان قلت لم يتعرض المص للضروب المنتجة
للسلب قلت لان اقرب الاشكال الى الطبع هو الشكل الاول واقربها اليه بعد الاول هو الثاني
ولذا ذكرهما بتمامهما وابعدها فيه هو الرابع ولذا لم يذكره اصلا واما الشكل الثالث فلما كان
اقرب اليه بالنسبة الى الرابع وابعد بالنسبة الى الثاني تعرض لانتاجه فخرابه(?) وهو المنتج للايجاب
ولم يتعرض لاخيرها اي لزوم بين شيئين انما هو الملازمة باللزوم سيتقسم قوله من غير
عكس اي لو ثبت الملازمة من الجانبين صح العكس ايضا ثم هذا التفصيل ليس بمخالف للغاد(?)
فيحتمل المفاعلة للفعل كالمسافرة للسفر وههنا طريقان ضعيفان لا يذهب عليك ان
هذين الطريقين لا يخرجان عما مر من الطرق لان الطريق الاول قياس بالشكل الاول والطريق
الثاني قياس فقهي اي تمثيل لكن لما كان هذان الطريقان باعتبار خصوص مقدماتهما مخصوصة
امتازا عما عداهما عدا طريقين اخريين غير معلوم الثبوت بالضرورة اي بالقطع
واليقين وليس المراد الضرورة المقابلة للنظر والا لوجب ان يضم اليه او بالنظر وانتهاء
النظر اي اما الضروري لا يصح القول لحصوله بداهة لا ابتداء ولا انتهاء كما ظنه وهو غلط
لا يخفى اذ ما له الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة فان قلت يجوز ان يكون الحكم
دايرا بين النفي والاثبات وينفي القسمان لمانع قطعي قلت يخرج من البحث لان الكلام
في نفي الوجود بالاستقراء بعد التتبع وعدم الوجدان انتفت الضرورة اذ كل ضروري
يصدق على خلافه انه لا دليل على ثبوته كيف ولو كان عليه دليل لم يكن الطرف الذي وضعناه
ضروريا فلو جوز ثبوت ما لا دليل عليه جوز ثبوت خلاف كل ضروري فانتفت الضروريات

بلاسرها

بلاسرها فان قلت المفهوم مما ذكره اولا انه لا بد في هذا الطريق من ملاحظة ادلة الثبوت
باسرها ثم نفيها ولا يكفي مجرد عدم العلم بالدليل وفي بيان خلاف كل ضروري ليس
مما العلم انتفاء دليل ثبوته على احد الوجهين حتى يصح ان يقال هو من قبيل ما لا دليل على
ثبوته بالمعنى المتنازع فيه فيجوز ثبوته فينتقض بعضه وهو الضروري قلت خلاف كل
ضروري وان كان لا يتاتى فيه نقل ادلة المثبت وبيان ضعفها لعدم مثبت خلاف الضروري
في الاكثر لكن يتاتى فيه حصر وجوه الادلة ثم نفيها كما لا يخفى مثلا الضروري في مثال الجبال
انتفاؤها بحضرتنا وخلافه وجودها ووجود ادلته رؤيتها مع سلامة الالات وحصول
الشرايط المعتبرة وحيلولتها بيننا وبين ما وراءها ونحو ذلك فان قلت انتفاء الضروريات
باسرها انما يلزم اذا لزم ان كل ما لا دليل عليه جوز اثباته ولم يلزم هذا لان انتفاء
قوله كل ما لا دليل عليه يجب انتفاؤه باحد الوجهين احدهما ان كل ما لا دليل عليه يجوز
اثباته والثاني ان بعضه يجب انتفاؤه وبعضه يجوز اثباته فعلى هذا الاخير لا يلزم ذلك
المحذور قلت انتفاء دليل الثبوت اذا لم يكن منشأ لوجوب النفي يلزم جواز الاثبات
في الكل اذ الكلام فيما لا دليل على النفي الا عدم دليل الثبوت كما لا يخفى فلا وجه لوجوب
النفي في البعض فتامل يعني ان غير المساهل اي في كلام المص لهذا الدليل تقرير الجواب
ولان اثبات ان ما لا دليل عليه غير متناه بالوجدان والالزم علم العوام اي فان
قلت المراد عدم الدليل عند جميع العقلاء فلا يتجه هذا اللزوم قلت لو حمل على هذا لم يمكن
الاستدلال بالطريق المذكور اذ لا يمكن العلم بعدم الدليل عند الكل وهو غلط فان اعتقاد
الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما فيه بحث لانه علم مما ذكره في صدر هذا الطريق
انه لا بد فيه من ملاحظة ادلة الثبوت باحد طريقين ثم نفيها كما مر بالاتفاق ولا يكفي عدم الشعور
بالدليل بالمرة فعلى هذه الصورة اعني فيما علم العالم دليلا على ثبوت شيء لم يتحقق انتفاء الدليل عند
الجاهل ليكون اعتقاده بنفي ذلك الشيء علما وانما يتحقق لولا خطر دليل العالم المثبت او ابطله

في نفس الامر وهذا الابطال لا يتاتى في نفس الامر والا لما كان المثبت عالما وقد يجاب بانه كلام
على السند لان قوله والالزم في قوة السند فالمنع بحاله وقد يقال ان يقول المراد بعلم العالم بالثبوت
اعتقاده المطابق للواقع وهذا الاعتقاد قد يكون باشياء عن دليل ضعيف كادلة اهل الحق
الضعيفة فاذا كان ابطال الجاهل هذا الدليل الضعيف يفيد العلم له بمعنى الاعتقاد المطابق
كان اعتقاد العالم جهلا غير مطابق للواقع فيتم الكلام ثم ان القول بلزوم كون اعتقاد العالم
جهلا من كون اعتقاد الجاهل علما كلام تحقيقي اذ لا احتمال العلمية لاعتقادين المذكورين بعد
مطابقتهما للواقع فلا بد ان هذا انما يصح ان لو كان المتكلم المستدل بالطريق المذكور منكرا
لكون ما استندا اليه العلم بالدليل علما وهو ظاهر البطلان للزوم نفي الصانع ووحدته ايضا ثم لكن
وذلك لان المراد لزوم هذا المحذور في الواقع لا الزامه ثم ان اللازم في التحقيق وان كان
جهلية احد الاعتقادين لا على التعيين بناء على ان المستدل المذكور لا ينكر علمية الحاصل عقيب
العلم بالدليل بل يقول بانتفاء الطريق الموصل اليه لكن يمكن في طريق المناظرة الزام جهلية
كل منهما بخصوصه   وفي نهاية العقول انه فان قلت عبارة المص صالحة لان يحمل على ما يفهم
من عبارة نهاية العقول بان يرجع ضمير انه الى الدليل فلم يرجع الى العلم بالدليل قلت لان الكلام
في رد الشق الثاني من شقي الترديد واللايم له ان يجعل الضمير عبارة عن العلم بالدليل لا عن نفس
الدليل كما لا يخفى   لا يتوقف على هذه المقدمة والا كان نظريا فيه بحث لجواز ان لا يكون التوقف
لطريق النظر كما في النظريات والحدسيات والحدسيات ونحوها على ما يجيء   فيلزم من عدم دليل
الطرفين اه فيه بحث اذ لا يعقل عدم دليل الطرفين اه فيه بحث اذ لا يعقل عدم دليل الطرفين
على تقدير صحة ما ذكر من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم حتى يرد المحذور
وذلك لان كل امر اما ان يتحقق دليل ثبوته ام لا وعلى كل تقدير يتحقق دليل احد الطرفين اما
على الاول فظاهر واما على الثاني فلان انتفاء دليل الثبوت دليل العدم على تقدير صحة ما ذكر من
ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم   اثبات ما لا يتناهى وهو ممتنع فيه بحث اما

اولا

اولا فلانا لا نم هاهنا عدم دليل النفي حتى يلزم اثبات ما لا يتناهى حج لان لامتناع ما لا يتناهى
ادلة مقررة في موضعه كيف ولو سلم عدمه لم يصح قوله وهو ممتنع اذ لا امتناع على ذلك التقدير
ويمكن ان يقال ليس المراد انه غير المتناهي مما لا دليل على نفيه حتى ما ذكر بل ان ما لا دليل
على نفيه من الممكنات غير متناه فح يلزم ثبوت ما لا يتناهى الممتنع واما ثانيا فلان الغرض
استلزام المحال في بعض الصور لا يفيد لانه مشترك كما في ان لا يوجد الله مع العالم الدليل
علته في الكل مما لم يثبت ولا يثبت   بل الدليل القاطع اه فيه على هذا غير جار فيمن قبل نبينا
مع جريان الشبهة فيه   لظهور ان العدم اصل   والعكس هذا العكس عكس الطرد فان
عكس الايجاب سلب والطرد حكم كلي ايجابي والعكس حكم سلبي ويحتمل ان يحمل على عكسه بحسب
متفاهم العرف فانه يقال كل انسان حيوان ولا عكس اي ليس كل حيوان انسانا فعكس
الطرد فيما نحن فيه بحسب متفاهم العرف هو قولنا كلما وجد الحكم وجد المشترك ويلزمه كلما عدم
المشترك عدم الحكم كما في الشرح تعبيرا باللازم   وليس شيء من هذين المراد من عليه الدابرة
لان العلة في اصطلاحهم ما تؤثر في الحكم وقد يقال المقصود بالعلة هاهنا ما يستلزم الحكم
المقصود بالاتفاق في صورة المساواة يحصل الاستلزام المقصود وفي غيرها لا دوران
فلا الزام وسيجيء الاشارة الى هذا المعنى   قلت عليه الكلام الاستدلال بالدوران وحده فيدل عليه
يدل هذا الكلام على ان صلوح العلية ليس بمعتبر في الدوران مع انهم عرفوه بانه ترتب الشيء
على ما له صلوح العلية واجيب بمنع اعتباره في الدوران الذي جعل الطرد بمعناه فان الطرد
عندهم يحصل وجود الحكم عند وجود الوصف وقد دل عليه كلام الشارح في تعريف الدوران
وقد يقال لا شك في صلوح الامور المذكورة للعلية عندنا ما لم يعلم الحال من الخصوصية
فاذا اعتبر الخصوصية المذكورة لم يكن الاستدلال بالدوران وحده فتامل   وعلى ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيه بحث هو ان المبنى على هذه المقدمة جزء اخر للمدعى وهو ان
العلم بغير المراد لا يستلزم العلم بالدائر فلا يكون علة له واما الجزء الذي ذكره الشارح

وهو ان العلم بالمدار وحده بعض العلم بالدائر فيكون علة له فلا يبتني على هذه المقدمة فان الذي
يتوقف هذا الجزء عليه هو ان كلا يقتضي العلم به العلم بشيء آخر فهو علة لذلك الآخر لا ان كل علة
لشيء يقتضي العلم به علم ذلك الشيء ويمكن ان يجاب بان وحده في قوله العلم بالمدار وحده يقتضي
العلم بالدائر حال من ضمير بعضه او الاقتضاء اذا كان مختصا بالمدار يلزم ان لا يعلم الدائر عند
ما لم يعلم المدار فهذا القول يتضمن كلا جزئي المدعى الموكب في يؤيده تفريع قوله فيكون علة على
مجرد ما ذكره مع انه في كلام المستدل متفرع على مجموع المقدمتين فاندفع البحث المذكور وتامل
الرابع المقارن الخ قوله المطلوب ههنا نفي كون المقارن موثرا وهذا الوجه لا يدل
عليه كما لا يخفى ويمكن التفصي بالتكلف فليتامل وثانيها السير تعالى سبر تا لجرح السبر اذا نظرت
اذا نظرت ما غوره لانه مريد بالاسادة اتفاقا اي بيننا وبين من يخاصمه كبعض المعتزلة فلا
يقدح في هذا الاتفاق ذهاب النجار في احد قوليه اما انه تع مريد بالذات والعالمية صفة واجبة له
تع والواجب لا يعلل سيوده في الاثبات بان وجوبها له تع بمعنى امتناع خلو الذات عنها لا يمنع استنادها
الى صفة اخرى واجبة ايضا والغرض ههنا مجرد نقل كلامهم بحسب كل وقت متعلق اه يمكن ان يناقش
في تعلقها بحسب كل وقت بمقدور على حدة وفي قوله اذ ليس عدد اولى من عدد او في قوله فيلزم وجود
مقدور بين قادرين وهو محال لان مقدوريته لاحدهما بالايجاد والاخر بالاعادة وفي الحالة
منع فيلزم بطلانه التفاوت قيل لم لا يجوز ان يرجع التفاوت الى الكيف دون الكم واعلم ان
عد الالزامات اه اذ الالزامات لا يدل على اثبات الحكم في الفرع لوجود علة حكم الاصل فيه المتفق
على عليتها في الاصل على زعمه على قياس العكس المركب الاصل وانه ليس من الطرق المثبتة للعلة
المشتركة وقد يقال كون الالزامات نوعا من القياس لا ينافي اشتمالها على نوع مخصوص من
انواع طرق الاثبات للعلة المشتركة فان التمسك بها بناء على ان خصمه في زعمه معترف بحكم
الاصل وبعلية التي يدعي المتمسك انها علة ولذلك لا يشتغل باثبات علية تلك العلة بطريق آخر
فكان اعتراف الخصم بعليته علة حكم الاصل ولو في زعم المتمسك طريقا ثالثا في اثبات علية علة

القياس فعند الخصم ما زعمت من تعيين حكم وعلية عندي غير واقع بل ان تعين الحكم
فبغير تلك العلة وان تعين العلة فلعدم ذلك الحكم واما تغيير عبارة ابانة العقول
وجعلها من طرق اثبات العلة فلعله للتنبيه على ما هو الصحيح فان الالزامات من حيث هي
اقيسة طردية او عكسية ليست ضعيفة بل ضعفها من حيث احالة تعيين الحكم والعلة
الى الخصم وقد عقبه الخصم بانكار احدهما هذا وانت بعد ما علمت خلاصة الالزامات
فكن الحاكم الفيصل في المقدمة اي القضايا اه انما اخر البحث عن المواد عن البحث
عن الصور مع ان العكس اولى انسب لما سبق بيانه في الموصل الساكن من ان المعتمد
بحث الصور ثم قوله اي القضايا تفسير للمقدمات وقوله على قسمين خبر مبتدا محذوف
اي وهي على قسمين فان قلت الطريق الذي يقع فيه النظر هو الدليل والقضايا كيف
يقع فيها النظر مع انها ليست طريقا قلت النظر يقع في الكل والاجزاء معا والقضايا اجزاء
الطريق ثم المراد بالقطعي في الادلة القطعية ان شانه ذلك لانه لا يستعمل
الا فيها فان القطعية قد تستعمل في الادلة الظنية بخلاف العكس واعتقاد انه لا يمكن
الا ان يكون كذا الاخفاء في خروج التصورات بالاعتقاد والجهل المركب باعتبار المطابقة
للواقع والظن باعتبار اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا واما التقليد فيرد في بعض
الكتب لاخراجه قيد عدم امكان الزوال ولم يذكره ههنا فكانه اخرجه بالقيد الاخير اذ
ليس فيه اعتقاد انه لا يمكن ان يكون الا كذا وان كان فيه اعتقاد انه لا يكون الا كذا
فتامل والمراد ان القطعية اي ليس المراد بالقطعي المعنى الاعم المتناول للنظري
نحو الاربعة منقسمة بمتساويين فهي زوج هكذا في اكثر النسخ والاوجه في العبارة نحو
الاربعة زوج لانها منقسمة بمتساويين وهو ظ ويتم هذا وجدانية اه اعترض عليه
بان الوجدانيات لا يختص بالعقلاء بل يوجد في البهائم ايضا اذ ادراك الجوع والالم
والعطش مما لا نزاع في حصوله لها فلا معنى بعد الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها

بازا قضايا حكم بها العقل بواسطة الحس الظاهر او الباطن اللهم الا ان يقال المراد
ادراك حصولها وهذا غير حاصل للبهايم ويمكن ان يقال بعد تسليم اطلاق الوجدانيات
على الحاصل للبهايم المعدود من المشاهدات بعض الوجدانيات فبينهما عموم من وجه وانى
قال ويعد منها ما نجده بنفوسنا اذ لا دخل للحس فيه الا انه عد منها تغليبا واما الحكم بان
كلنا ذو حاجة وقد يقال هذه القضية الكلية من المجربات لصدق نوعها عليها لم يكن
الفاعل ابدا الابداه فان قلت هذا يشعر بان الاتفاقيات لا اسباب لها مع ان المصرح به خلافه
فان لها اسبابا قطعا لكنها غير معلومة قلت ليس المعنى ما فهمت بل المراد انه اذا ترتب
على شرب السقمونيا الاسهال ترتبا ذاتيا واكثريا حكم العقل بان في السقمونيا سببا للاسهال
وان لم يعلم انه حرارته وبرودته او نحو ذلك لانه لم يتحقق الاسهال معه بطريق الاتفاق اى
بان اتفق مقارنته لشربه من غير ان يكون من السقمونيا لغيره بل من شئ اخر تحقق مع الشرب
الحاصل لحدسيات قد يكون الحدسيات ظنيات لا من الضروريات القطعية الا انه يجوز
العقل نقيضها والعقل يجوز في مثاله المشهور ان يكون نور القمر من امر يدور اختلافه مع اختلاف
القرب والبعد ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة قد يمنع توقف كل حدسي على تكرر
المشاهدة لكفاية مشاهدة الصفة المتقنة ويؤيده ما ذكره قطب الدين الرازي في شرح الشمسية
من انه اما ان يحتاج العقل في الجزم الى تكرر المشاهدة مرة بعد اخرى او لا يحتاج فان
احتاج فهو المجربات وان لم يحتج فهي الحدسيات وقد يجاب بان وقوع اليقين من غير العلم
نادرا اتفاقا مما لا يشتبه في جوازه وهذا على تقدير تسليم بديع المثال المخصوص ولا بديع
الخالقية والتحقيق ان ما ذكر ههنا هو الحدسيات العامة وقد توخذ على اطلاقها بحيث
يتناول الحدس لصاحب القوة القدسية ومن بقوته والى هذا ينظر قول الرازي في شرح
الرسالة فانه لا يحتاج الى تكرار المشاهدة فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات
هو بحث لان مولنا محمد عم ادعى النبوة واظهر المعجزة على وفق دعواه صغرى شكل

قولنا

قولنا وكل من هذا شانه نبي فمولنا محمد نبي وهو من مطالب الكلام معظمها فان
حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق لان الوهم قوة جسمانية للانسان بها يدرك الجزئيات
المنتزعة من المحسوسات فهي تابعة للحس فاذا حكمت على المحسوس كان حكمها صحيحا كما اذا حكمت
بحسن الحسن وقبح القبيح وقد يقال عد الوهميات في المحسوسات مطلقا من قبيل الضروريات
كما يدل عليه السياق واطلاقاتهم ايضا خطاء لانها وان تعلقت بالمحسوس فربما يغلط
لكنه لم صدقه من لم يسلم هي ثم المشاهدات اى نوع منها فقط وهو الذي يستند الى الحس
الظاهر لان الوجدانيات نوع اخر منها وليست مجملة اصلا كما مر في المرصد الرابع في انواع العلوم
الضرورية لم شرط المشاركة لا بد في المشاهدات ايضا على ما مر في ذلك المرصد قبيل ام
ذكره ههنا لان معظم المشاهدات مثل وجود السماء والارض وغير ذلك مما ينبني عليه المسايل
الكلامية مشتركة بين الكل وفيه ما فيه هذا وقد نبهت هناك على ما في كلامه هذا ذكر المقصد
وهذا المرصد من المخالفة فليتذكر لاحتياجها الى تكرار المشاهدة منع الاحتياج اليها في
بعض الحدسيات قد سلف فلعل ادراجها فيما قبلها لذلك كقولنا الاله واحد فان قلت
سياق كلامه يدل على ظنية هذه القضية مع انها قطعية يقينية قلت ظنيتها انما هي اذا
اعتقد لها بسبب اجتماع الجم الغفير عليها واما اذا لوحظ بدليلها القطعي اليقيني فهي
قطعية يقينية فالاختلاف بالقطعية والظنية باختلاف العنوان ثم المراد بالظنية ههنا
ما يقابل اليقيني على ما سبق هذا الاصطلاح فيشمل الجهل وما كان خالية عن السعي
اما المصلحة عامة الطرح لطائف الاداء على الوحدانية كما في المثال المذكور لا اله
الا الله عن تفضيل السبب الذي ذكره عامل نفي عدد غير متناه اى سوى كان ذلك العدد
اثنين او ثلثة او اربعة الى ما لا نهاية له فقوله غير متناه بمنزلة قوله اى عدد كان والمرتبة
على ما ذكرته قوله ليتعين الواحد وليس المراد بغير المتناهي معناه الظاهر بل ان يقال الاحتياج
بنا الى نفي العدد الغير المتناهي لتعين الواحد والظاهر ان يقول نفي عدد اى تعدد او نفي

عند من نفاه هذا خلف اذ يلزم بطلان التفاوت بين العالم والاعلم على قياس ما ذكره في القادر
والاقدر وعالميته امر واجب يحتمل ان يشير به الى عدم التفاوت بعد علمنا بها لا يتناهى
مع انا عالمون باكثر من معلوم واحد فلا يرد ان هذه المقدمة مستدركة لا يحتاج اليها في
بيان المطلوب هو كونه تعالى عالما بكل معلوم وقد يجاب ايضا بان المدعى وجوب كونه تعالى
عالما بكل معلوم فظهر الاحتياج الى تلك المقدمة كان الواحد مثلا فيه بحث لان المجموع ليس
الاحاد كم منفصل فله حقيقة غير حقيقة الوحدة لانها ليست من قبيل الكم واذ يلزمهم اه
عطف من حيث المعنى على مدخول مع في قوله مع انه لزمه لانه في قوة قولنا ومن الاستدلال
بطلانه لزمه نفي الواحد ولانهم يلزمهم صحة قدم العالم ويجوز ان يكون معطوفا على
مدخول فيعقول من حيث المعنى ايضا اذ ليس يلزم من تجويزه اه فان قلت ان سلم عدم
اولويته عدد من عدد فاللزوم ظاهر والا فالسؤال ما سبق لا هذا قلت هذا منع عدم الاولوية
بطريق اخر وهو ان ما امتنع لنفي طرفي او بالعدم تارك المامور به عاص اي امرا
مطلقا وانما قيدنا بهذا لان المندوب مامور به عند الجمهور ولا يسمى تاركه بعاص هذا
تارك المامور به اي اطلق العقلي على هذه المقدمة مع انها مستندة الى الحس بناء على
ان المراد بالعقلي ههنا ما يقابل النقلي فيندرج فيه الحسي وتارك المامور به عاص
قد يراد بالعصيان ترك الامتثال بالاوامر والنواهي ولا نزاع في كونه عقليا
فان العصيان في اللغة ضد الطاعة فلو امر احد غيره ولم يمتثل ذلك الغير امره يعد ذلك
الغير الممتثل عاصيا وان لم يكن الامر شرعا وقد يراد به استحقاق العقاب فهو شرعي
فبالنظر الى الاول عند صاحب المقاصد قولنا الواجب تاركه عاص مقدمة عقلية وبالنظر
الى الثاني عند الشارح قوله وكل تارك المامور به عاص مقدمة شرعية لا عقلية على
المعنى الاول كما توهم بل لانه لو حمل عليه الحمل لا يكون المودى تارك المامور تارك
المامور به اللهم الا ان يفرق بين ترك المامور به وترك نفس امتثال الامر وان تلازما

غير متوقفة على حدوث العالم فيه ان صحة النقل يتوقف على القدرة والاختيار في ثبت
كونه تعالى مرسلا للرسل واثبات القدرة يتوقف على حدوث العالم فصحة النقل يتوقف على الحدوث
اللهم الا ان تعالى يكفي في اثبات النبوة والارسال وجود الصانع وعلمه ولا يخفى انه مكابرة
او كان له ح ليدل على القدرة غير متوقف على الحدوث لتوقفه على العلم بالوضع لا يخفى
ان العلم بالارادة كاف الا انه لا يتم بدون العلم بالوضع اما في الحقائق فظ واما في
المجازات فلانها بالانتقال من الموضوع له ولك ان تقول المراد من الوضع اعم من الشخصي و
النوعي واصولها يعني بالاصول ما وقع عليه التنصيص في مواضع عديدة مثل قوله
فاليوم انساهم غير مستحقة اثم من الله وداخل تحت جزم الشرط من غير جازم وفروعها
يثبت بالقياس ثبوت الاصول والفروع للنحو والصرف فظ واما ثبوتها للغة فلان ما ذكر
في اللغة من ان جواهر الحروف كالرجل مثلا موضوع لذكر من بني ادم متخص للدعوى
انه متى اريد استعماله الصحيح فيما وضع له حقيقة فليستعمل في ذكر من بني آدم فهذه فا
واصل ثبتت لها الفروع وهي حكم الرجل في الاستعمال الآن بجنسه وكذلك المكلف في النص فالت
الواقعة في الالفاظ باعتبار معانيها المجازية ثم المراد بالاعيبية المميزة في الفقهية
قطعيتها باعتبار طيبه كبراها وعدم المجاز يشير الى ان الكلام في الادلة التي الفاظها
حقائق ولك ان تقول الا دليل الا وبعض الفاظه حقيقة ثم ان المص لم يذكر الزيادة
كقوله تعالى ليس كمثله شيء ولا افهم دليلا يعلم فكانه ادرجها في المجاز على راي البعض
بناء على دخوله في المجاز بالنقصان لا يخفى ان بعض الاضمارات يمكن ان يدخل
فيها نحو قوله تعالى ورسل القرية دون بعض كقوله عز وجل فارسلون يوسف فالنظر الى
المص لعدم على الدليل النقلي قطعا بان يؤول النقلي اه فان قلت فسر الشارح التقديم
بتاويل النقلي عن معناه الى معنى اخر ويؤيده مثاله ولا شك ان هذا لا يصح لان الكلام بعد
العلم بالوضع والارادة قلت هذا بناء على ظن السائل باحتمال المعارض العقلي وجريانه

بعدهما ويسحق الشارح فيما سياتي عدم الجريان حيث قال واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القايل قلت على الشارح لايه وقد يظن ان الاستبعاد للتاويل والتصرف في الكلام لم يرتفع مع ثبوت الامرين اعني العلم بالوضع والارادة مثل الحمل على التمثيل والكناية فان المفردات الواقعة فيهما يراد بها معانيها الاصلية لكن ارادتها لافادة المعاني الاخر وانتقال الذهن منها اليها وح فلا اتجاه ايضا لما يقال من انه اذا تعين المراد باي وجه كان دل على انتفاء المعارض العقلي وحصل العلم بعدمه وانت خبير بان المختار عند الشارح كما حققه في شرح المفتاح ان اللفظ في الكناية لم يستعمل في المعنى الاصلي ولم يرد هذا المعنى معه وان التمثيل مجاز في السنة التركيبية كما صرح به في شرح التلخيص وغيره فبعد العلم بالوضع والارادة لا احتمال لهما قطعا فقد ثبت انه لابد ان قد وقع في بعض النسخ قبل هذا واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب لا يقال جاز ان يتوقف فيهما ولا يحكم بثبوت مقتضى شيء منهما فلا يلزم شيء من تلك المحالات الا انا نقول هذا ممنوع لان المعلل لان وجود المعارض العقلي اذا اوجب التوقف فلم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب احتمال تطرق الخطاء في الدليل النقلي وح لا يبقى النقل حجة قطعية سوى فلا جها في الدلايل العقلية القطعية الى هنا كلام ذكره البعض من الشرح وح جاز ان يكون من المستنقعات فان قلت معنى هذا الكلام ان بعض العقليات التي ثبت امكانها بالقاطع العقلي يفيد النقل فيها القطع فما الفرق بينهما حلت كل الشرعيات يفيد الدليل النقلي المقارن للقراين القطع فيه بخلاف كل العقليات وايضا لا طريق للعقل في النقليات بخلاف العقليات الممكنة قطعا اذ ربما نجد دليلا عقليا على خلاف ما ورد به النقل مما اول لكن هذا انما يظهر اذا لم يثبت امكانها بالدليل العقلي اليقيني بقي هنا بحث مشهور وهو ان المبنى لعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدق القايل

وهو قايم في النقليات ايضا ومالا يحكم العقل بامكانه ثبوتا واستحالة لا يلزم ان يكون من الممتنعات لجواز امكانه الخافي من العقل فينبغي ان يحمل كل ما علم ان الشرع نطق على هذا القسم لئلا يلزم كذبه وابطال قطع العقل لصدقه فالحق ان النقل ايضا يفيد القطع في العقليات ايضا ولا يفيد ما ذكره الشارح ولا يخلص الا بان يقال يراد ان النظر في الادلة بنفسها والقراين في الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لاجل افادته الارادة من القايل الصادق جزما وفي العقليات افادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على ان افادة الارادة محل له لانه بعد ما علم مراد الشارع في تنازع العقلي والنقلي يحصل الجزم بعدم المعارض في الثاني دون الاول فانه بعد مسلم

الموقف الثاني في الامور العامة قوله كالوجود فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما فان قلت تعميم الكثرة لكل موجود ينافي عدها مما يشمل الاثنين فقط كما سيذكره الان قلت التعميم فرضي وتلخيصه ان قوله وان كان كثيرا معطوف على مقدر كما ذهب اليه البعض في مثله والتقدير ان لم يكن كثيرا فظ وان كان كثيرا له وحدة ما وبالجملة فلكل اكثر ممكن وان امتنع تعم الكثرة ولا تحقق لها لنه فلا محذور نعم ان اعتبار الوحدة لكل موجود لا يحتاج اليه في بيان شمولها الاقسام الثلثة اذ يكفي فيه تحققها في الواجب وفي بعض من كل من الاخرين وان كان يحتاج الى الاعتبار المذكور واذا فسرت الامور العامة بالامور الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها وعد الوحدة من القسم الاول والفرق من هذا التفسير وتفسيرها بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود من كما يفهم من سياق كلامه في حواشي التجريد قوله وكالماهية والتشخص عند القايلين فان قيل عليه ان تشخص الباري تعالى سواء كان عين ماهيته او غيره فهو ثابت له تعالى فيكون مطلق التشخص عاما شاملا له وكذا الماهية سواء كانت عين وجوده ام لا وقد يقرر الاعتراض بعبارة اخرى وهي ان القايلين بان ماهية الواجب تعالى عين وجوده وتشخصه هو الفلاسفة وهم لا يقولون بعينية الماهية

دنه

كالوجود لا يخفى ان كون الوجود من الامور العامة انما هو على القول بالوجود المطلق واما لم يعتد كما في الماهية والتشخص لان نفسه بما انه به الحق فلم يعتد به صح

واما اتحاد ماهيته تعالى بوجوده واتحاد تشخصه تعالى بماهيته فهو قول الحكماء بأسرهم

المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة بل بزيادتها ويمكن ان يوجه
الاعتراض بان الشارح عبّر الماهية في حواشي التجريد من الشامل للكل كالوجود والوجوب
ان الماهية تطلق غالبا على الحقيقة الكلية ومن ثم جعل لفظ الماهية يدل على الكلية التزاما و
التشخص عندهم هو المنضم الى الماهية ولذا صرحوا بان التشخص غير الماهية وكذا استدلوا على
ذلك وحكم المحققون بوجودية التشخص واستدلوا بجزئيته من المعين الموجود في الخارج
فعلى تقدير كون تشخص البارى تعالى عين ماهيته وماهيته تعالى عين وجوده لم يوجد فيه
ما يصدق عليه مفهوم الماهية المطلقة والتشخص المطلق اللذين هما من الامور العامة
وهذا وما ذكره في حواشي التجريد مبنى على ارادة الحقيقة من الماهية وتشخص مغاير للماهية
لكنه غير داخل في هويته اذ لا اباء بل بالتركيب فلا تنافي الكثرة قوله والكثرة اى بحسب الاجزاء او
الحيثيات واما كثرة الصفات على القول بها فلا معنى لعدها كثرة في الذات لغيرها والمعلولية
فان قلت عدّ المعلولية مما يشمل الاثنين فقط لا يستقيم على اصول المتكلمين لان وجوده
تعالى زايد على ماهيته ومعلول لها عندهم فقد تحقق المعلولية في الواجب تعالى ان
وجوده من العلة قلت بعد تسليمه ان ليس المراد المعلولية للغير لا يعقل المعلولية في الواجب
قطعا لان علة الاحتياج الى العلة اما الحدوث او الامكان والمعلول على تقدير زيادة
وجوده تعالى هو الوجود الذي هو ممكن بالنظر الى نفسه لا نفس ذاته الذي هو الواجب و
سيصرح الشارح بهذا في المقصد الثالث من هذا الموقف فبينا الجواب لكنا عليكم
الكلام بعد على هذا الجواب بحث تامل ولساهل قوله فعلى هذا لا يكون العدم والامتناع والوجوب
الذاتى والقدم من الامور العامة قد يمنع ذلك في العدم ويدعى انه من الاحوال المشتركة
بين الاثنين اعنى الجوهر والعرض اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع وكذا المراد بالعرض ماهية لو وجدت كانت في موضوع ويوبد ذكرها في
المص عنوان الفصل الاول بالوجود والعدم معا وانت خبير بان الشئ اذا سلم تصافه

بالجوهرية او العرضية قال العدم لم يكن الجوهر المطلق ولا العرض المطلق لمن اقام
الموجود الخارجى بناء على ما هو الحق من وجوب كون القسم اخص من المقسم مطلقا بل قسيم ما هو
الموجود منهما فلا يكون العدم من الامور العامة قطعا اذ ليس يتحقق في موجود خارجى اصلا
فضلا عن ان يوجد في اكثر من قسم منه واما القدم فان اريد به القدم الذاتى فظاهر انه ليس من
الامور العامة وان اريد عدم المسبوقية بالعدم فعدم عده منها مبنى على ان الصفات ليست
من الاعراض اذ لو عدت منها واريد بها ههنا ما لا يقوم بنفسها كما ينبئ منه حصرهم اقسام
الموجود في الثلثة سيما على القول ببقاء الاعراض كما يقول به بعض المتكلمين كان القدم
المطلق فيه من الامور العامة بالتفسير المذكور قوله ما يتناول المفهوم ما يلبس بها وهذا المفهوم مناسب
لمعنى العموم وعموم الموضوع للموجود والمعدوم على ما اختاره المص قوله ويتعلق بالكل
قيد لهذا لان الاطلاق يستدعى جواز عد كل من الاعراض الغريبة الخاصة من الاعراض العمومية
مع مقابلها للمفهوم ما كلها اذ لا مخرج من النقيضين قوله في قسمة المعلوم ما جعل المقسم مفهوم
المعلوم فالاولى ان يقال في قسمة المعلوم بالافراد فان قلت المراد تقسيم المعلوم على المذاهب
والذا جمعه قلت الاختلاف في الاقسام لا المقسم فلا وجه لجمع المقسم ثم ان هذا التوجيه لا يتاتى
في قول الشارح واما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلوم ما لا يقال اضافة القسمة الى المعلوم ما لادنى
التلبس اى القسمة الى المعلوم ما كما في ضرب يوم الجمعة لان قول الشارح اما موضع الامور
العامة باء يعنى وقد يقال في الجمع انه اشارة الى انه من تقسيم الكل الى الاجزاء لا تقسيم الكلى
الى الجزئيات فان كل واحد منهما يقع في كلامهم وكذا ان يعود الجمع بناء على اشتماله على تقسيم انواع
المعلوم من الممكن والحادث وبالجملة فيه ملاحظة اقسام الاقسام قوله اى ما من شانه
ان يعلم قيل لا احتياج الى هذا التفسير لان كل شئ معلوم الله تع بالفعل واجيب بان فرقة
من المتكلمين ينكرون شمول علمه تع على الكليات فالتقسيم المذكور ليصح التقسيم على راى
كل فرقة وانت خبير بان حمل المعلوم على معلوم الله تع مما لا يتبادر اليه الافهام واليصا

يمنع تلك الموقفة المبطلة كون كل شيء من شأنه ان يعلم لكن لا يبعد ان نقول لا احتياج الى
هذا التقييد وان حمل على معلومنا لان كل شيء معلوم لنا بالفعل ولو بوجه فان قلت تلك
المعلومية بعد التوجه ولا توجه في كل وقت فلا معلومية فيه قلت يكفي المعلومية حال التوجه
في التقسيم تامل. فتبعها اثنا عشر ورباعية وجه التبعية ان هذه التقسيمات اما يجعل احد
قسمي التقسيم الاول الثنائي قسمين او يجعل كل قسم منه قسمين كما سيظهر صفة لموجود
سواء كان موجودا قبل قيام هذه الصفة به او معه فانه درج في التعريف لفظ الوجود على
القول بانه حال وهي الامور العامة بانفسها فان قلت تفسير الذوات لها السد عن ظاهرا
تفسير الصفات بالامور العامة بعينها كما صرح به في تعريف العلم فلا يناسبها وصفات المعدوم يحتمل
المفسرين بالقيام بالغير بالتبعية في التحيز لا عند ابي هاشم وابي عبد الله البصري من المعتزلة
القائلين بتحيز المعدوم كما سيأتي فالتفسير الصحيح للذات ما لو قام قام بنفسه وللصفة ما لو قام قام
بغيره قلت الغير بالتبعية في التحيز يعم الاعراض لا مطلقة فان القائم بنفسه مطلقا هو المستغني
عن محل يقومه والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل فلا محذور وقولنا لموجود لان صفة
المعدوم معدومة اي صفة المعدوم دائما معدومة فلا ينافي ما يجوزه من كون الحال صفة للمعدوم
في الجملة فان قيل لما جاز قيام الحال بالمعدوم في الجملة فلم لا يجوز قيام الشيء الموجود والمعدوم
بالمعدوم دائما اجيب بانه اذا قام بالمعدوم دائما لم يتصور له تحقق بشيء حتى يصح به ارتباط العدم
تحقق متبوعه لكن الكلام في انه لما جاز قيام الحال بالمعدوم في الجملة فلم لا يجوز قيام ما ليس بموجود
ولا معدوم بالمعدوم دائما فان قلت اذا كانت صفة المعدوم معدومة يلزم استدراك القيد
المذكور اعني لموجود اذ يغني عنه قوله فلا معدومة قلت لا يلزم الاستدراك فان القيام بالموجود
معتبر في مفهوم الحال ولذا ذكر الصوم ان الذوات تخرج بقوله لا موجودة ولا معدومة كما خرج به
وانتهام هذا المعنى من قوله لا معدومة التزامي مهجور في التعريفات وبالجملة فمبنى التوقف ونحوه ما يراد بها
تحقق الماهية لا الاحتراز والا كان ذكر الحيوان في تعريف الانسان مستدركا فانه ما يرد الباب

انما بعد ما يذكر لتحقيق الماهية وقد يخرج به الاشياء يخرج بدونها ايضا فيسند اليها اخراجها لكن
حق العبارة ان يقال قولنا صفة يخرج الذوات ولموجود صفة المعدوم لان قوله لان
الذوات صفة المعدوم يشعر بان الغرض الاصلي عن ذكرهما الاحتراز على المذكور والمراد
ان المراد ان قبل الممكنات حادثة عندهم فعل الحدوث لا يصدق تعريف الحال على الجوهرية
مثلا قلنا الظاهر انهم لا يقولون بالحال قبل وجود الموصوف فالجوهرية قبل وجود جوهر
ما في العالم لم تكن حالا ان صارت حالا بعد وجوده بثبوت المعدوم فانه لا يقولون بانصاف
المعدوم بشيء اذ الموصوفية يقتضي نوع ثبوت للموصوف عنده وهو المنفي المساوي
للممتنع فيه بحث لان الحالات الممكنة عن ثابتة عندهم كما سيأتي فلا معنى لجعل المنفي مساويا
للممتنع الا ان يراد بالممتنع ايضا ما لا ثبوت له وهو اصطلاح جديد لا نقل عليه في كلامهم
الكاين في الاعيان اما بالاستقلال او فان قلت قد مر ان الكلام في تقسيم المعلومات
فيجب ان يجعل المقسم مفهوم المعلوم ولم يجعل هاهنا قلت لو سلم الوجوب فهو في قوة قولنا المعلوم
اما كائن او غير كائن والكائن كذا وكذا او وان لم يصرح به اعتمادا على السياق
ما يمكن ان يعلم اي المعدوم المطلق ليس بمعلوم بالفعل عندهم لقولهم بالوجود الذهني
خلافا للمتكلمين فلذا قال هاهنا ما يمكن ان يعلم وقال ثمه فالمعلوم ويمتاز عن غيره
تحققه يكون بها هو هو اي تشترك في كل فرد حصة من الماهية مغايرة لحصة فرد اخر
فعموم الغرض وان لم يشترط فالمراد بالغرض هو كل ما عدا من الانواع وافرادها والا ماكتفيناه
عن سائر افراد نوعها فهو بالهوية فان الذهن لا يدرك الامر الكليا فيه بحث لانه
ان اراد بالذهن ما يعم النفس الناطقة والالات كما يدل عليه ما سنذكره من ان الجزئيات
المدركة بالحواس موجودات ذهنية اي في محسوسها الحسي ~~حيث ادراك ما ارتسم فيها بنفسها~~
لم يستقم حصر مدرك الذهن في الكلي وان اراد النفس الناطقة وبالادراك الادراك بلا
واسطة فهذا الحصر وان صح بناء على ان المدرك للكليات والجزئيات وان كان هو النفس الناطقة

اعني ادراك ما ارتسم فيها بنفسها صح

الا ان ادراك الجزئيات المادية في الآلات واما الجزئيات الغير المادية فهي وان كانت لا تحتاج الى الآلة
من ادراكها في النفس المجردة لكن البطلان ادراكها فيها ايضا على وجه كلي لكن لا يتخصص
الموجود في الخارج وكذا اذا تخصص الذهني بالنفس بناء الكلام على المذهب المذكور في هوان.
مدرك الجزئيات هو الآلات النفس بواسطتها اللهم الا ان يختار الاول ويقال حصول مدرك الذهن
في الكليات اضافي بالنسبة الى الجزئي انضمام هويته الى ماهيته في تحقق الادراك اي يكون بابتداء
وجود تلك الهوية في هذا التحقق ولعل هذا من جملة وجوه التعسف الذي صرح به الاخب
الماهية الكلية قبل الصور الذهنية ممتازة عن غيرها بماهيته وتشخص عارض ذهني لانها صورة
مشخصة حالة في نفس مشخصة فلها هوية مشخصة يمتاز بها ايضا فلا نسلم الحصر اصبا ان
الهوية انما يطلق على التشخص الخارجي لو احصل في المشاعر انضمام لا ولو سلم عمومها وجد
ذاتها فمراد نا ذلك بقرينة المقام فلا اشكال فتامل وبان الجزئيات المدركة بالحواس الكلام
في تحققها الحالي الخارجي اذ لا شبهة فيه فان قلت الجزئي المدرك بالحواس يصدق عليه في تحققه
الحسي انه موجود خارجي لانه عرض قايم بقوة جسمانية قلت لو صح الوجود الخارجي لهذا
الاعتبار لكان الصور الذهنية ايضا موجودات خارجية وبالجملة المراد بالموجود الخارجي
الموجود في الخارج عن المشاعر اي القوى الدراكة فلا اشكال الا ان ذلك الشيء يسمح حقيقة
اذا اكتفى هنا بالمغايرة الاعتبارية ولم يكتف بها في صدر الموقف ولذا لم يجعل التشخص ولا الماهية
مشتركا من الثلثة ولعل هذا مجرد نقل كلام الغير ويحكم بانه تعسف بل المجاز
في الخارج بماهيته وهويته اي ليس المراد ان الموجود في الخارج يمتاز بماهيته وهويته
تنضم اليها في التحقق الخارجي بخلاف الموجود الذهني كما يتبادر من سياق كلامه اذ لا
انضمام في الخارج فان الهوية متحدة مع الماهية في التحقق الخارجي كما سياتي ولذا
لم يصرح بالانضمام فيه بل المراد ان الموجود الخارجي يمتاز في تحققه الخارجي بماهيته
وهويته ابتداء حصولها او ذلك التحقق بخلاف الجزئيات المرتسمة في الحواس فان ابتداء

حصول هويتها ليس في هذا التحقق بل كانت متحققة في تحققها الخارجي فانقسم المجموع
في الحس كلا ان يكتفي بالمغايرة الاعتبارية في اعتبار الانضمام الخارجي فان قلت اطلاق الحواس
لا تتم في الخيال الصرفة كمن يرى محقق لم يعين فان تشخصه بحسب الذهن فقط قلت لا تشخص له الا هويته و
هناك فان الشيء اذا لم يرتسم في الخيال من طرق الحواس لا يكون الا كليا وهو ط
بالتامل الصادق فان قلت يصدق على تلك الجزئيات انها متحدة بماهيتها وهويتها منضم
اليها في تحققها الذهني وهي التشخص الذهني العارض في الذهن فالسؤال باق قلت قد سبق
ان المراد بالهوية هو التشخص الخارجي سواء حصل في الذهن انضمام لا والا فالكليات
الكلية الذهنية ايضا متمايزة بماهيتها وهويتها على انه قد يدعى ان ذلك التشخص الذهني مشترك
بين الماهية المتشخصة هذه والنوعية الكلية فلا اعتبار له في ذلك الامتياز وان كان بحاله
فان الحقيقة يطلق على ما يتناول الجزئيات فان قلت هذا مسلم لكن الحقيقة التي حكم عليها
باتحاد الموضوع بها هي الكلية قلت لا نم ذلك اذ لا ضرورة في تقييدها بالكلية بل المراد ان كل
ما له تحقق ما يمتاز عن غيره بما يصدق عليه الحقيقة مع قطع النظر عن كليتها وجزئيتها فان
الامتياز بما يصدق عليه الهوية ايضا خارجي والا فذهني فتامل ولا ذكر تعسف الاولى
الى ما ذكرنا التصحيح من التكلف مع ان الكلام بعد محل تامل ليس احتراز اعن شيء اذ لا
ممكن بالغير فيبحث لان الامكان بمعنى سلب الضرورة الوصفية والوقتية جميعا ليس
منشاؤه الذات بل غيره ولذلك يحدث ويزول غايته ان كل ممكن بالغير بهذا المعنى ممكن بالذات
وهذا لا يضر في الحمل على الاحتراز لكنه غير مقوم لما حل فيه ليس المراد بالتقويم ههنا المعنى
المصطلح اعني الدخول في الماهية بل كون المتقوم بحيث لا يحصل بدون المقوم فيه لان التقويم
بهذا المعنى الحاصل فان كلا من الهيولى والصورة لا يوجد بدون الآخر وان يقول اي في محل
يقوم ما حل فيه وحل اي دون عكسه فان الموضوع قد يخلو عن الاعراض كلها كما سنذكره الشارح
في تحقق عدم وقوع الحركة في مقولة الجوهر فليتامل والموضوع والمادة متباينان اي

الموضوع شي والمادة لذلك الشي متباينان وانما قلنا ذلك لان بعض الاعراض كالحالة في
نفس الهيولى جعلها موضوعا ايضا الا ان تقال الاعراض لا يحل في الهيولى بالذات بل في المجموع
ومما ينبغي ان تعلم ان تباين الموضوع مع المادة ليس بالذات بل لانه معتبر في المادة اضافتها
بالمحلية الى الصورة فلا يطلق على الجسم بالنسبة الى العرض الحال فيه ولذا اطلقوا ان المادة
لا بد ان تكون قديمة واما تباين العرض والصورة فهو بالذات لان الصورة جوهر
لم يثبت وجوده عندنا فان قلت بعض المعتزلة قالوا ان ارادة الله تعالى حادثة لا في محل والكرامية
قالوا الله تعالى صفات حادثة قائمة به تعالى فقد ثبت وجود ما ليس بمتحيز ولا حال فيه قلت التقسيم على مذهب
الجمهور الا يرى ان بعض المتكلمين قالوا بالجواهر المجردة فيلزم التركيب قيل لم لا يجوزون
ان يمتاز بعارض عدمي كما هو مذهبهم في التعين فيلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم
يرد عليه انه لا يلزم من الاشتراك والحدوث كما سيصرح به المص في اواخر بحث العلم الا اذا ثبت
لا نم انه اخص صفاته وقوله فان من يسال عنه لا يجاب الا به نم ولو سلم فالجواب بالاعم
يستلزم التميز في الجملة وهو كاف كما هو طريقة القدماء على ان المساواة لا يثبت الا اذا ثبتت
صحة الجواب في محل الجواب ليس بملزوم للصحة اذ لا يشاركه فيه غيره والصفات ليست غيره
على ان القدم الذاتي بمعنى الاحتياج اما الغير مما لا يشكل في اختصاصه به تعالى لا نم عن مصادرة
لان كونه اخص صفاته اه فيه بحث لان كونه اخص صفاته تعالى وان سلم بوقوعه في نفس الامر
على ان لا موجود هناك حادث لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز لكن العلم به لا يتوقف على العلم
بذلك حتى يلزم المصادرة اذ يمكن ان يستدل على تلك الاخصية بوقوعه في الجواب فان منع صحة
الاستدلال فقد رجع الى الوجه الاول في المال الاوله تو نعه اى ملازمه تعرفهم لا واذا كان له
تعريف فما هو كما هو الظاهر اى من عبارته لو جوه فان المتبادر من اللام التعليل وقد بينا
في مباحث العلم كسبية اصحاب العلم البداهي الى النظر وعدم حصوله بالوجدان وقد ذكر فان بداهة
وجه التصور صفة خارجة عنه ولو سلم انها داخلة فبداهة حصول التصور لا يستلزم بداهة

العلم بنفسه ولا باجزائه كما سبق في بحث العلم لكن عند الرجوع تتضح الامر فهذا القدر توضيح
لا احتراز اذ نعم لو لزم تصور الموضوع مثلا بالكنه لم يكن بثبوت البداهة التصور الوجود
له على تقدير دخولها فيه مطلوبا بالبرهان بناء على ما تقرر من ان ثبوت ذاتي شي له لا
يعلل لكن لم يثبت ذلك اللزوم ويكون وجوده ضروريا دفع اللبس قيل ان اراد بضروريه
وجوده ضرورية التصديق به ففيه ان ضرورية التصديق لا يستلزم ضرورية الاطراف فان
ادعى حصوله من البله والصبيان حتى يلزم ضرورية اطرافه ايضا تمنع ذلك مع ان
الكلام لا يتم حينئذ في ضرورية هذا التصديق وان اراد ضرورية تصور الوجود فبعيد
غير لازم اجيب بان الكلام للامام وقد جرى هاهنا على طريقته المعروفة من الاستدلال على
بداهة الاطراف ببداهة التصديق وان كان من نتائج يمكن ان يختار كلا من الشقين لكن
الاول اظهر من سياق المص فالاشكال في ذكر الدليل فيه بحث لانه ان اراد ضرورية
التصديق بانه موجود ضرورية نفس حكمه مع قطع النظر عن الاطراف فلا يفيد المدعي اعني
ضرورية محموله وهو الوجود وان اراد ضرورية جميع اجزائه اجمالا فعدم ضرورية
يتحقق بكسبية البعض فالاشكال في ذكر الدليل باق اذ لا يلزم الاحتياج الى وجود الدليل
بالمعنى الخاص لجواز ان يكتسب بكسب بعض تصورات الاطراف والجواب اختيار الشق الاول
والحمل على الاستدلال ببداهة نفس الحكم على بداهة الاطراف وان كان بعيدا اعتمادا
او نقول الحد فيه يحتمل ان يكون المعنى او نقول بعد تسليم الشي اللازم من كون العلم بوجوده
كل دليل مستفادا من دليل اخر يتم الدليل على بداهة تصور الوجود فانه لا دليل عليه سالبتي
ويحتمل ان يكون تصويره لحاصل الوجه الاول بطريق اخر فان حاصله ان بداهة تصور
الوجود الخاص يستلزم بداهة تصور الوجود المطلق والثاني ولا الى استلزام بداهة
الوجود الخاص لجهول المطلوب وثانيا الى استلزام بداهة الوجود الخاص الرابطة وانت خبير
بان الاحتمال الثاني انما يستقيم اذا حمل كلام المص على ظاهره واما اذا حمل على النظر الي

علمه قول الشارح فلعله اراد الخ فلا واما الاحتمال الاول فبطلانه اظهر اذ على تقدير تسليم
الشق الاول يصح تحقق المعدمة الموضحة لان وجوب كل محمول لموضوع يجوز ان يكون مستفادا
من دليل اخر فلا يثبت بداهة وجود اصلا ولا دليل على سالبتين ولو سلم فمورد السلب
هو النسبة الايجابية اى نسبة المحمول الى الموضوع لوجود له وبه يتم المقصود فاتجه
الاشكال اه فان قلت يجوز ان يريد المص بالتصور الادراك المطلق ويكون قوله وجودى
اخذا بالحاصل من اى وجه فلا اشكال قلت جوابه مانع من حمل كلامه على هذا حيث قال وجوابه
انا لانم ان وجودى حقيقة متصورة ما العد له نعم انا موجوب تصديق بديهى فانه جعل في هذا
الكلام تصور وجودى مقابلا للتصديق الذى هو موجوب فلو حمل كلامه السابق على الاحتمال
المذكور لاختل تقرير الجواب هذا وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال المذكور بوجه آخر
حيث قال واعلم ان الشارح قد حمل كلام المص هذا على انه مسبوق لاكتساب تصور وجودى
محكم بانجاه الاشكال ولا يخفى ان مراد المص ههنا تصوير طريق آخر لبداهة تصور الوجود
وحاصله وان سلمنا ان تصور الوجوب كسبى لكن يجب انتهاؤه الى كاسب وجوده ضرورى
فيثبت المط اراد ان ينتقل من طريق الموصل التصورى الى الموصل التصديقى لا على
معنى انه يكتسب به تصور وجودى بل من حيث انه موصل دعوى ما يعلم او نقول اه فالزم
ههنا ايضا وجوب امتصور ما بالبداهة فيثبت المط بهذا الطريق ايضا هذا الكلام وانت
خبير بان سياق الكلام يابى ان هذا التوجيه اما اولا فلان الواو في قوله ولا دليل مانع
عنه عند من له دربة في صناعة التركيب اذ الوجه ان نقول او نقول لا دليل على سالبتين
واما ثانيا فلانه لو قصد ذلك لكفى ان يقول لا شك في وجوب قضية بديهة موجبة واما
ثالثا فلان هذا الوجه دليل مستقل فالوجه ان يعد دليلا ثانيا ويصير به الوجوه
اربعة لا ثلثة كما قرره المص فلعله اراد كما انه اذا قيل لا حاجة اليه فانا لا نقول لو كان
كسبيا لكان الكتاب بدليل ولا دليل من سالبتين اه بل نقول لو كان كسبا لكان العلم

بكسبيه

٦٤

بكسبيه بدليل مركب من مقدمتين احدلهما الايجاب يشتمل على العلم بوجود خاص
بالبداهة وفيه بحث اذ لانم الملازمة في فان كسبه شئ لا يستلزم كسبية العلم بكسبيه
بل الاقرب ح بداهة هذا العلم وان جاز كسبه كما حققناه من مباحث العلم
كذلك لا تتوقف على مفهومين سلبيين فان قلت يجوز ان تعال الواجب لا متحيز ولا حال
في المتحيز قلت ان اعتبر جزء التعريف مفهوما لينبئ يدخل متعلق السلب في التعريف بتم المطلوب
وان اخذ السالبتين فلا اشكال ان الموقف هو السلب المضاف من حيث انه مضاف فيدخل
الاضافة الثبوتية كما حققه الشارح في حواشيه الصغرى على ان جزئية الثبوت اللذى لو خط
في سلب شئ عن شئ يكفى في المط فقل فيه نظر لان المراد من وجوديه اجاء الموقف
ان لا يكون السلب جزءا من مفهومها وهذا لا يستدعى الوجوب حتى يلزم العلم بالوجود
فلانتم التقريب وانت خبير بان هذا مآل ما ذكره في جواب السؤال الاول فانه لا يستدعى
تصور وجودى بالكنه فان قلت حق العبارة ان نقول تصور الوجود لان احد طرفى
التصديق هو الوجوب لا وجودى فلا يلزم تصوره لا بالكنه ولا بالوجه قلت انما قال
وجودى لان الكلام في تصور حقيقته ثم ان نسبة الوجود الى الاشياء التى هى النسبة الحكمية
هو معنى وجودى فلا بد من تصوره قطعا ولو باعتبار ولىس يلزم انه هذا جواب عن
قوله وايضا اذا قلت اه ومحصله ان المتنازع فيه حقيقة الوجوب لا مفهومه الذى
قد يكون عارضا لتلك الحقيقة ولو قال بعد قوله جزء من حقيقة وجودى ولا من مفهوم
لكان اشمل وكانه لم يتعرض له لظهوره وقد اعترض عليه بان محل النزاع لا بد ان يكون
محررا مشتركا تصوره بين المتنازعين وليس المحرر المشترك الا مفهوم الكون الشرعى
بين الكل وهذا المفهوم قد ثبت بالدليل بداهته فالمنع ساقط واما الامر الاخر فذا
غير متصور لاحد من المتنازعين فكيف يتصور النزاع فيه فالنزاع ثبت بالدليل بداهته
وما لم يثبت فلا نزاع فيه والجواب منع ان المحرر المشترك بحسب التصور دليل الا مفهوم الكون

وان الامر الاخر و هو حقيقة الوجود ليس بمتصور لاحد من المتنازعين ثم ما حكم فيه
نعم قد يطلق لفظ الوجود والثبوت والتحقق والحصول على ذلك الصدق والاتصاف بمعنى انه
لمعناه الحقيقي كما سيصرح به الشارح الذى هو الاثنينية او يستلزم ان العلة الصورى انى
لكان صفة للتغاير يصح قوله او يستلزم لتصوره لان المستلزم لتصور الاثنينية تصور التغاير
لا نفسه وان كان صفة للتصور لا يصح قوله هو الاثنينية الا ان يحمل على حذف المضاف قلت هو
صفة للتغاير او ليس المراد بالاستلزام الخارجى بل الاستلزام الذهنى اعنى الاستلزام بحسب التصور
كلا اشكال لم يصح الاستدلال بداهته اه فيه لجواز ان يستفاد العلم بالكلية من العلم بكل الكل
فرد بخصوصه ثم يبنى احكام الاحاد و يبقى حكم الكلى فيصح الاستدلال فى هذه الصورة ايضا
بلا دور وليس بشىء لان العلم بالكلية اذا لم يكن بديهيا فى نفس الامر بل مستفادا من احكام
كل فرد و نازع الخصم فيه يضطر الى اثباته باحكام الافراد ولو فرض مساعدة الخصم
فلابد فى كونه علما من ملاحظة مقدمات دليله ولو اجمالا فيدور البتة فيكون الجزء
مساويا للكل اى يكون جزء الحقيقة المعقولة مساويا للكلية وذكر بعطوا انما قيدنا به لان
مساواة الاجزاء الخارجية للكل فى الماهية ليس بمحال على الاطلاق الا يرى ان طبيعة
المياه المتعددة هى بعينها طبيعة الماء الواحد الواقع جزءا منها وبالجملة قد تقرر ان كل
جزء من اجزاء الجسم البسيط مساو للكل فى الاسم والحد كما سيصرح به نعم الجزء الخارجى
لا يساوى كله فى الماهية الخارجية اعنى الهوية فان قلت مقصود المستدل ان اجزاء
الوجود اما عين مفهوم الوجود فيلزم تلك المساواة وهو محال مطلقا لان الجزء داخل
فى ماهية الكل والشىء ليس داخلا فى نفسه وايضا يلزم تقدم الشىء على نفسه قلت لفظ
المساواة يابى هذه الارادة كما لا يخفى عارضا لها اذ لا شك فى انه ليس منفصلا او حصيا
عنه بالكلية فيلزم اجتماع النقيضين لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل الذى هو الوجود
بوجه مع او بعد المراد بالمعية والبعدية الذاتيان لا الزمانيتان والا فلا استحالة

فى عدم تقدم الجزء على الكل زمانا وههنا بحث وهو ان الترديد اما بالنسبة الى المعية
والبعدية والقبلية مع نفس الوجود او مع وجود الوجود فعلى الاول لا استحالة فى تاخر
وجود الجزء من نفس الكل انما الثابت وجوب تقدم نفس الجزء على نفس الكل او تقدم وجوده
على وجوده لا تقدم وجوده على نفس الكل وعلى الثانى لا استحالة فى تقدم وجود الجزء على
وجود الكل بان يوجد فردان من الماهية بجزئها فيوجد بكل الماهية بعد يوجد فرد منها الوضانى
بجزئها وليس فى هذا تقدم الشىء على نفسه والجواب انا نختار الثانى ونقول يلزم تقدم الشىء على نفسه
على ذلك التقدير لان الصفة الموجودة فى نفسها يوجد لموصوفها باعتبار وجودها اى بعد
وجودها فى نفسها البتة فان الجسم الابيض ما قام به البياض الموجود ولا يعقل ان يقال قام
البياض المعدوم اولا ثم وجد فوجود ماهية الوجود الموجودة على الفرض متقدم بحسب الذات
على عروض فرد من منها لجزئها المستلزم لعروضها لها فاذا فرض ان اتصاف جزئى بالوجود
قبل وجودها لتقدم الشىء على نفسه بلا محالة فتامل فليس الجزء متقدما فان قلت فيهما
فساد آخر بما ذكر بناء على ان فى المعية مغايرة الشىء لنفسه وفى البعدية ملك المغايرة
مع التقدم كما فى القبلية فلم لم يتعرض له قلت لا فساد فيما ذكرت فان الوجود بحسب عين
الوجود بحسب كونه صفة للجزء ولو بالاعتبار فلا استحالة ايضا فى تاخره بالاعتبار لكن فان
قلت هذا الاعتبار جار فى الثالث قلت ثم لان ذات الشىء لا يمكن ان يتاخر عن اعتبار معه
الوسم يجب ان يكون اعرف فان قلت تخصيصه بالوسم مما لا فائدة فيه لان المعرف يجب كونه
اعرف سواء كان رسما او حدا قلت اجيب بان وجه التخصيص ان الحد انما يكون بالاجزاء
والاجزاء اعرف لا محالة فلا تصدق المقدمة الثانية وهى قولنا لا اعرف من الوجود فلا يتم
هذا الدليل وفيه نظر ظاهر فتامل اعم المفهوم مما فان قلت الامكان مثلا مساو له لان
احدا عم من الخارجى والذهنى وان خص بالخارجى كما هو عند المتكلمين فهو اعم لا يقال
لا يراد من الاعم معنى التفضيل بل انه لا اعم منه فلا يقدح فيه المساواة لانا نقول بعد تسليم

ان هذا المعنى يفهم من العبارة اذا لم يرد معنى التفضيل لم يبق لاعاء جزئية عما سواه وجه
ولا توسيع لقوله والاعم جزء الاخص قلت لما ظهر ان المراد انه اعم المفهومات لا يحاط
توجه لها وايضا فالعرض عام الشارح دليل ثان لا عرفته الاعم معطوف على قوله والاعم
جزء الاخص والجزء اعرف لا علة ثالثة لاعرفيه الوجود وان كان ظاهر العبارة يقتضيه وحمله
الشارح في تحقيق الجواب عليه فالاولى في الجواب ٥ وقد نبهناك على ان لفظ المساواة
مانع عن حمل التردد السابق على ان اجزاء الوجود اما نفس مفهوم الوجود او لا حتى يندفع
هذا الجواب نعم لو قدر ابتداء بذلك الوجه اندفع هذا الجواب وتعين احتياجها اليه بوجود
وعلى كل ما يلزم اجتماع النقيضين فيه بحث لان لزوم اجتماع النقيضين على تقدير ان يتصف
اجزاء الوجود بالعدم كان باعتبار ان اتصاف الجزء بالعدم يستلزم اتصاف الكل الذي هو
الوجود به وهذا عين ما هو في صورة الدار لان اتصاف جزء من الدار بسلبها لا يقتضي اتصاف
كلها به فلا نقض ويمكن ان يقال اذا كان جزء الدار متصفا بسلب الدار ولا شك ان الكل
يجتمع مع الجزء وان اجتماع الموصوف بشيء يستلزم اجتماع صفته به يلزم اجتماع النقيضين
وهذا الوجه يجري في صورة الوجود ايضا فان بنى المستدل لزوم اجتماع النقيضين على
تقدير اتصاف اجزاء الوجود بالعدم على هذا فالامر ظ وان بناه على ما ذكرته من ان عدم
الجزء يستلزم عدم الكل لم يندفع ورود النقض ايضا لان مقدمات الدليل جارية في
صورة النقض والمخالفة في تعليل احدى المقدمات لا في نفسها وهذا القدر لا يضر في النقض
ولهذا ظهر ضعف ما اختاره الشارح في كتبه المنطقية دفعا لاعتراض لزوم اشتراط
الشيء بنقيضه او تقومه بالنقيض على تقدير اعتبار التصور الساذج في التصديق
من ان المعتبر في التصديق شرطا او شطرا هو ذات التصور الساذج لا مفهومه العارض
لتلك الذات فلا يرد شيء من المحذورين وذلك لان المحذور في اشتراط الشيء بنقيضه
او تقومه بالنقيض ليس الا اجتماع النقيضين وعدم الحكم اذا كان عارضا لازما لما صدق

عليه التصور فاذا اجتمع هذا الموضوع مع الحكم يلزم اجتماع عارضيه اللازم معه فيعود
اصل الفساد سواء كان العارض جزءا او شرطا لم لا فالجواب الحق عن ذلك الاعتراض
هو الذي لم يلتفت اليه القوم على ما نقلته في حاشية المطالع فتامل فانه اي الوجود
بل العدم ايضا من المعقولات الثانية اه اشار بقوله بل العدم الى وجه تأويل افراد الضمير
مع ان الظ افرادهما لاقتضاء السياق رجوعه اليهما وههنا بحث هو ان كون الوجود
متصفا بالعدم عند الفلاسفة انما يستقيم في الوجود المطلق وفي الوجودات الخاصة للممكنات
واما الوجود الخاص الواجبي الذي ادعوا انه عين ذاته تع فينبغي عندهم ان يكون موجودا
في الخارج بوجود هو نفسه ثم نقول كيف يستقيم عندهم الوجود المطلق من المعقولات
الثانية والمعقولات الثانية كما سياتي عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن
في الاعيان ما يطابقه وللوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان عندهم وهو الوجود
الواجبي وهذا البحث ذكره بعض الناظرين وقد يجاب بان المراد بالمطابق الخارجي
المنفي في المعقولات الثانية موجود خارجي اذا جرد عن المشخصات حصل منه في الذهن ما يسمى
معقولا ثانيا على ما يشير في تحقيق كلية الكلي ومطابقته لكثيرين وبالجملة موجود خارجي يكون المعقول
الثاني ذاتيا له والوجود المطلق ليس ذاتيا للوجودات الخاصة عند الفلاسفة ولهذا صرحوا بانه
مقول عليها بالتشكيك وفيه ان الشريف ذكر في حواشي التجريد ان ليس في الخارج ما يطابق
الكلي كما كان للسواد المعقول ما يطابقه في الخارج ولا شك ان السواد المطلق مقول
بالتشكيك وعارض لجزئياته فيفهم ان المطابق بالمعنى الاعم مما ذكر منفي على المعقولات الثانية
على ان افرادها اذا كانت موجودة في الخارج ولا شك ان عروضها لها وصدقها في ضمن تلك
الافراد الموجودة في الخارج فلا يكون عروضها للمعقولات الاولى في الخارج فيلزم انتفاء
الشرط الا ان الاظهر في الجواب على الاصطلاح ان مرادهم بكون وجود الواجب عينه انه يترتب
على ذاته ما يترتب على الوجود لا ان هناك ذاتا ووجودا هو عينه اذ لا يخفى على عاقل ان

ماحمل عليه الوجود المطلق بالمواطاة لا يمكن ان يكون قائما بنفسه صانعا للعالم كما ان
ماصدق عليه الضحك والمشي وغيرهما من المفهومات مواطاة لا يمكن ان يكون قائما بنفسه
وهذا بناء على ما ذكروه من ان صفات الباري تعالى عين ذاته فان الشارح المحقق صرح
في الموقف الخامس بان مرادهم انه يترتب على ذاته ما يترتب على ذات وصفة فان هناك
ذاتا وصفة هي عينه قال ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها
من الذات وحدها فان قلت يلزم على هذا ان لا يكون الباري عز وعلا موجودا عندهم
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا قلت ان اريد عدم كون الوجود قائما به فهم
يلتزمونه بلا شبهة وان اريد ان لا يترتب عليه ما يترتب على الموجود فهو ممنوع وقولهم
الوجود المطلق محمول على وجوده الخاص الذي هو عينه مواطاة هو مستتر وقول
على سبيل التشبيه والمجاز هذا ما ظهر لي من مراد الفلاسفة لكن لم اطلع على تصريح منهم
ذلك البحث لكن يرد عليهم التشخص فانهم صرحوا بانه من المعقولات الثانية مع ان افراده
وهي التشخصات الجزئية موجودة في الخارج عندهم فليتأمل لان معروض الوجود فانه
موجود فقط قد علم معروض الوجود متصف بالوجود موصوف بالعدم لاستلزام
ان يتصف معروض الوجود ايضا بالعدم اسمعا فالا ان صفة الصفة صفة فلا يصح
قوله فانه موجود فقط وجوابه ان كون صفة الصفة صفة ليس كليا بل اذا كانت
محمولة بالمواطاة على الصفة المحمولة على موصوفها بها والا فالبياض صفة غير محمولة بالمواطاة
للحيوان مع ان الحيوان لا يتصف بانه ليس بحيوان وهذا ظاهر جدا
انما المحال ان يتصف احدهما بالآخر مواطاة فعلى هذا انما هو في القضايا المتعارفة واما في
القضايا الطبيعية فيمكن اتصاف الشي بنقيضه كما في قولنا الجزئي ليس بجزئي كما ان اجزاء
الدار متصفة بانها ليست بدار فمطابقة التمثيل مناقشة وهو ان نظير هذا المثال كون الاجزاء
ليست بموجودات والكلام على انها ليست بموجودات وليس المراد بالصفة ما يكون خارجا

على الشي

على الشي اذ ليس المراد بها في الجواب فكذا واما في اصل الاستدلال فلا نسلم ان المراد بها ذلك
لا ما يحمل على الشي مطلقا والا يكون قوله فلا يكون الصفة بتمامه صفة كلها اذ جواز حمل الكل
على الجزء مما لا فائدة فكيف يدعى بطلانه ثم لا يذهب عليك ان الجواب مبني على ان الصفة
في الاستدلال عام من ذلك المذكور فان قلت لو قال المستدل مراد نا الخارج القائم بالغير
المحسوس قلت نقول لا هذا ولا ذاك لان الموجودات عند الشيخ ليس الوجود ولا العدم خارجا عنها
بل انما العدم فقط واما الوجود فلانه عينها وبهذا ظهر جواز ان يرجع الجواب المنقول بقوله
وقد يقال انما هذا مذهب الشيخ بلا قول بالحال ولو تصريح باثبات الواسطة المقدمة القائلة بان
الوجود لا يرد عليه العسمة قد صححها الشارح في حاشية شرح التجريد وابطل توهم لزوم القول
بالواسطة من هذا الكلام فليطالع ثم وقد اشرنا الآن الى توجيه آخر لئلا يلزم الواسطة فلا نعلم
فلا يصح الا على رأي مثبتي الاحوال قال بعض الافاضل لكن بنا في تفسيرهم الحال بانه صفة
قائمة بموجود لان الاجزاء ح قائمة بما قام به الوجود الذي هو الكل ولا يعني ههنا قائم بموجود
اللهم الا ان يجاب بما اجاب به الكاتبي وانت خبير بانه فارغ هذا السؤال بما حققناه في تعريف الحال
من ان المراد بالموجود فيه اعم من الموجود قبل قيام هذه الصفة او معه وليس المراد الاول فقط
حتى يرد ما ذكره لان في الحد المشهور اشارة الى ان الحد في غير المشهود قد يكون مركبا من الاجزاء
العقلية المحمولة قال الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية انه اذا تركب شي من اجزاء غير محمولة وحصل تلك
الاجزاء باسرها مجتمعة في العقل فلا شك انه تحصل ماهية المركب في العقل فيكون القول الدال على تلك
الاجزاء حدا تاما وقد ذكره الشارح في بحث الماهية بل التباين في الذهن فان قلت التباين الذهني
يكفي في الاستدلال اذ نقول كل من الاجزاء المتباينة في الذهن اما ان يتصف بوجود مع او بعده
غاية ما في الباب ان اللازم في الشق الثالث تقدم الوجود على نفسه في الذهن ولا شك في بطلانه
ايضا قلت لا محذور في الشق الثالث اذ التردد في الوجود الذهني للاجزاء المتباينة في الذهن
لا في الوجود الخارجي لها لعدم التباين في الخارج حتى يصح التردد من الاقسام الثلثة فليكن

الاجزاء متصفه بالوجود في الزمن قبل وجود الوجود الذي هو الكل المركب فيه فان وجود الاجزاء
في الزمن عبارة عن العلم به و وجود الكل ايضا عبارة عن العلم بالكل و قد يتحقق الاول قبل
الكل بلا محذور اذ لا محذور في تقدم نفس الوجود الذهني على وجوده فتدبر بل بالعدم اه
ان علمت الاجزاء الذهنيه يتصف احدهما بالآخر و بالكل ايضا فانه يصدق ان الناطق حيوان
وانه انسان فلو اتصف اجزاء الوجود بالعدم ولا شك انها اجزاء ذهنيه يتصف ايضا بالوجود
الذي هو الكل بما قلنا فيلزم اتصافها بالوجود والعدم معا وانه اجتماع النقيضين قلت
بعد تسليم ان الاختيار ليس مبنيا على التنزل و تسليم التمايز الخارجي بين الجنس والفصل لا مانع
عن التصادق في اتصاف الاجزاء الذهنيه بالكل بمعنى حمله عليها مواطاة واتصافها بالعدم
ههنا بمعنى قيامه بها وحمله عليها بالاشتقاق فاللازم ان يصدق على تلك الاجزاء المعدومة
انها وجود ولا محذور فيه بل المحذور ان يصدق عليها انها موجوده وانها معدومه
لجواز ان يكون من الخواص اه وذلك لان المعرفات والحجج معدات لفيضان المطالب المبادي
الفياض فيجوز ان يستعد الذهن القوي لفيضان كنه الحقيقة منه بعد تصور الخواص
فلا يرد انه كيف يمكن كون الخواص كاشفة لكنه الحقيقة مع انه لا مناسبة عقلية بينهما كذا
انا الكشف على ان هذا الايراد انما يحتاج اليه على مذهب الفلاسفة واما عندنا فالعلم بعد
النظر الصحيح بمحض خلق الله تعالى بلا اعداد و توليد بل بطريق جري العادة كما هو الامر
الظاهر بل نقول كونه اعرف يتوقف على كونه بديهيا توضيح مراد المص فان لزوم المصادرة
لا يظهر من عبارته ظهورا تاما بخلاف عبارة الشارح لكن فيه بحث و هو ان الاعرفية في نفس
الامر موقوف على نفس البداهة فهو ونفس البداهة لا يتوقف على الاعرفيه بل يستتبعها و انما
الموقوف عليها هو العلم بالبداهه لان العلم بالبداهة يتوقف على العلم بالاعرفية فاللازم في
الاستدلال و بالعكس فيدور ولانا نمنع توقف العلم بالاعرفيه على العلم بالبداهه على انه وجه
غير ما ذكره الشارح الا ان يريد التوقف بحسب العلم فتامل قوله في الاستدلال على ذلك ثالثا

قد نبهناك

قد نبهناك سابقا على ان هذا القول علة بانه لا اعرفيه الاعم لا علة ثالثة لا اعرفيه الوجود كما زعمه
الشارح فما يستفاد من ظاهر كلامه فتامل قلنا مبني على الموجب بالذات يعني ان مراد
المستدل و هو اثبات اعرفيه العام انما يتم في الموجب بالذات والا فيجوز ان يختار المختار فيض
العلم بالخاص ولا يختار فيض العلم بالعلم فالقول بانه ليس مبنيا على الموجب لوجوب الفيض عن
المختار ايضا بعد ارتفاع الموانع وتحقق جميع الشرائط التي من جملتها تعلق ارادته غفول
عن محصول الكلام اي يعرض للشيء باعتبار ذلك اي التحقق في الهويه واما بالنسبة
الى التحقق الذهني فلا عموم ولا خصوص له الا اذا كان المركب معقولا بالكنه فالخاص بالنسبه
الى الاطلاق و بهذا يندفع ما يورد على قوله اذ لا علاقه بين الصورتين الذهنيتين من انه
ينتقض بالاضافيات والجزء مع الكل وذلك لان المراد بالصورتين صورتا الشيئين مطلقا
مثل صورة الانسان وصورة الحيوان سواء اخذا بالكنه او بالوجه وليس القصد
الى خصوصيات الصور نعم اذا كان الاعم جزءا و قد يقال العام اكثر افرادا فيكون الاحساس
بها او فرد فيضانه المرتب على الاستعداد الحاصل من الاحساسات المتعلقة بجزئياته اقرب
فيكون اعرف و هذا جار في الذاتي والعرضي اذا كان افراده محسوسه اي البديهي بعض
وجوهها فيه بحث اشار اليه الشارح في بعض مصنفاته و هو انه يلزم التسلسل في تصور
الوجوه بل عدم امكان تعقل شيء لان الوجه حقيقة من الحقائق و يمكن ان يدفع بان
المراد نفي بداهة كنه شيء من الماهيات المعروضة للوجود اذ هذا القدر يكفي لهم في الاستدلال
على كسبية تصور الوجود و لا يلزم كون الوجه حقيقة موجودة فيعقل تبعا لها ان اراد
تبعية تصور الوجود لتصور الماهية بالكنه فمم وسنده وجود الواجب تع وان اراد
تبعية تصور الوجود لتصورها ولو بالوجه فمسلم لكن تصور بعض الوجوه بديهي بالتحقيق
والاعتراف فلا يلزم كسبيه تصور الوجود لان التابع للكسبي اولا بان يكون كسبيا
مردود بما اشير اليه في مباحث النظر من ان العلم بالبديهي قد يكون تابعا للكسبي علم

العالم بان له هذا العلم الكبير اذ قد يتصور مفهوم العارض اه فيه ان العارض اذا كان
اضافة او مستلزما لها لا يتصور بدون المضاف اليه والظاهر ان الوجود من هذا القبيل فلا
يتصور بدون المضاف اليه الذي هو موضوعه فالاولى ان يجاب بما ذكرنا الآن او بالجواب الذي
ادعى فيه المحشي الاستدراك اذ لا استدراك على هذا التقدير فتدبر وقد يكون ضرورية اي بالكنه
كتصور الحرارة وادعاء كسبية الجميع باطل او نقول معناه قد يكون تصور بكل الماهية المعينة لها
ولو بالوجه والتصور بالوجه يكفي في المتبوعية كما اشرنا اليه فلا يرد منع بداهة شيء من الحقائق
وفيه نظر لان الماهية اه انما لم يجعل من وجه النظر كون الماهية المطلقة من المعقولات الثانية التي
لا وجود لها في الخارج فلا يكون الوجود الا تابعا للمخصوصة لان الوجود الامر يوصف بها ولا
يلزم كون المحشي متمسكا حتى يرد عدم قوله بالوجود الذهني الا وان تصوره اي يكون
بتميزه اه فان قلت هذا الدليل يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا مع ان النزاع في الكنه
فقط لا يقال التميز لازم للتصور بما هو جزئي اضافي بالنسبة للامر واما اذا كان الوجه اعم
المفهوم كالامكان العام مثلا فلا لانا نقول قد سبق ان ما لا يفيد تمييز الشيء عن غيره اصلا
لم يكن سببا للتصور قلت عدم العلم مطلقا يستلزم عدم العلم بالكنه وهو المط وكون
النزاع في الكنه فقط ممنوع نعم يرد ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم امكان تصور الوجود
بوجه من الوجوه فلا يمكن الحكم بامتناع تصوره وغيره من الاحكام الموقوفة على تصوره
المذكورة في الدليل المذكور هذا ويمكن ان يعرف الامر الاول بان تصوره بتميزه عن غيره و
معناه انه ليس غيره وهو موقوف على تصور المسلوب عنه الذي هو الوجود فيلزم الدور
والجواب الاجمالي انه لو صح لزم ان لا يعقل شيء من الاشياء اصلا بعين ما ذكروا انه
سفسطة وحله ان التصور يستلزم التميز لا انه يتوقف عليه قبل فيلزم الدور كما في تصور
تصديق عن التصديق نفس الذي بينا لزومه مع تحقق الحد المختار للعلم وهو بط اتفاقا تا
وقد يجاب بان الاستلزام للاجمالي والمتفق عليه عدم استلزامه للتفصيلي والجواب ان تصور

اه وايضا توقف تعقل السلب الخاص على تعقل السلب العام انما يتم اذا كان العام ذاتيا
للخاص وكان الخاص متصورا بالكنه فيسلم ولو سلم ذلك التوقف بناء على حدوث المطلق
والمقيد فتوقفه على تصوره بالكنه ممنوع بل يصح من تعقل السلب المخصوص مع تصور المطلق
بوجه ما فيقال ح تصور الوجود بالكنه متوقف على تعقل السلب الخاص بالكنه او بوجه المتوقف
على تصور الوجود المطلق بوجه لا بالكنه فتغاير الموقوف والموقوف عليه وفيه بحث لما تحقق
ان التصور بالوجه ايضا يستدعي التميز ولو عن بعض ما عدا المتصور وان هذا الدليل
يدل على ان الوجود لا يتصور مطلقا فيلزم الدور او التسلسل في تصورات الوجود قطعا فليتامل
ونحن لا نسلم الوجود الذهني ولو سلم فلعل الموجود في الذهن اشباح الاشياء المخالفة
لها في الحقيقة كما هو مذهب البعض لكن هذا المذهب خلاف التحقيق كما سيأتي فيكفي
في تصوره حصوله للنفس في ذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها كقيام الاعراض بمحالها
فلا يلزم على هذا التقدير اجتماع المثلين اصلا اذ لا تعدد في الوجود فضلا عن التماثل
للوجود الجزئي فان قلت الصورة الكلية متحققة في ضمن الوجود الجزئي فالمحذور
بحاله قلت لا نسلم ان الوجود متحقق في الوجود الجزئي لا بطريق كونها صورة وظلا للشيء بخلاف
الصورة الكلية الحاصلة في النفس فلا مماثلة اصلا قوله وليس قيام الوجود بالنفس كذلك
يعني لو سلم ان قيام الصورة كذلك وظاهر انه ليس قيام الوجود كذلك كما سيجيء من ان
زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط هكذا قيل وهو الظاهر من عبارة الشارح
ويحتمل ان يراد منع قيام الصورة بها كذلك والا لم يلزم زوجية النفس لحصول الزوجية
فيها وان يراد بقيام الاعراض بمحالها قيام موجب لاتصاف المحل بالحال الا زيادة الكارع
الخارج كما لا يخفى على المتامل وسيأتي تتمة هذا الكلام في بحث الوجود الذهني الثالثة انه
المنقسم الى فاعل ومنفعل هذا واما ما نقله في شرح التجريد من ان الموجب هو الفاعل
والمعدوم هو المنفعل لانه مبني على ما اختاره المتقدمون من تجويز الدور الناقص بالاخص

لان المعلول الاخير الذى هو منفعل محضا موجود وليس بفاعل والممتنعات معدومات
وليست بمنفعلة على ان فى اطلاق المنفعل على المعدوم مطلقا بعدا لا يخفى اى بطلان
يعلم ويخبر عنه هذا التعريف للموجود المطلق المتناول للذهنى والخارجى ومن لا يرد
عليه المعدوم المطلق لان المعدوم المطلق لا يصح ان يعلم ويخبر عنه والا لكان موجودا
فى الذهن لا معدوما مطلقا واما التعريف الاول فهو للموجود الخارجى او ما به يعلم
انه لم يعلم او انقسام الشئ او صحة ان يعلم كما هو المطلب لقوله فعال الوجود ثبوت العين
لان هذين التعريفين للموجود ماخوذان من الاحوال العارضة له باعتبار وجوده
عند الاشتقاق المشتق المذكور فيهما لا يكون الا موافقا لمبدا الاشتقاق الموجود اعنى الوجود
كما فى تعريفه بالفاعل الا يرى ان الموجود وان كان هو الفاعل لكن الوجود ليس هو الفعل
اعنى التاثير الموقوف للموجود ما به ذلك الحال المعبر عنه باللفظ المشتق نعم قد يكون فى تعريف
الوجود بلفظ مشتق مرادف له فى مبدا اشتقاقه هو فى المبدا الاشتقاق الموجود كالثابت
العين فان الجمهور يعرفون مع الوجود قد يمنع كون المعنى الذى يعرفه الجمهور كنه الوجود
الذى كلامنا فيه والفاعل موجود له اثر قيل ضعفه ظاهر لانا لا نم ان معنى الفاعل موجود له
اثر فى الغير ومعنى المنفعل موجود فيه اثر من الغير غاية الامر ان سلم انهما لا يكونان
الا موجودين وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فيه بحث لان الامكان فى قولك
يمكن ان يعلم ويخبر عنه جهة لقضية مخصوصة ليس المحمول فيها نفس الوجود فليس هذا الامكان
امكان الوجود كما سيصرح به المص فى المرصد الثالث فى الوجوب والامكان والامتناع ولئن
سلمنا فلا يرد فى قولك زيد يصح ان يتصف بالعمى وبهذا ايضا يندفع بيان الدور بان الامكان
واحد فى كل من تعريفى الموجود والمعدوم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفى الوجود
والعدم وذلك لان الامكان فى تعريف الموجود سلب ضرورة عدم المعلومية والاخبار
عن الموصوف وفى تعريف المعدوم بمعنى سلب ذلك السلب ولا احتياج فى شئ من التعريفين

اما نسبته الى الوجود والعدم بل اما الاتصاف تامل يستلزم التردد فيها بخصوصه
قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه فالبارى لا يكون الا ما علم عدم اختصاصه
~~قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه~~ وكذا اذا اعتقدنا ان ذلك السلب ممكن
هذا الطريق من الاستدلال هو المفهوم من قول المص غير زوال اعتقاده مع زوال الاعتقاد بها
والطريق الاول اعنى قوله لانا اذا جزمنا بوجود ممكن انه هو المفهوم من سياق كلامه
اعنى قوله لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد فى الخصوصيات ولهذا جمع الشارح
بين المسلكين فى تقرير كلامه ثم ان المسلك الثانى اسلم اذ قد يورد على الاول انه ان اراد
الجزم باحد الوجودات المتخالفة للذوات قطعا فلا نجد به نفعا لان مفهوم احدها ليس الوجود
المشترك وان اراد الجزم بمعنى آخر فهو ممنوع ولا سند له وورده على الثانى ان الجزم باحد الوجو
المتخالفة انما يتاتى اذا لوحظ الخصوصيات مع الجزم بان العلة موجودة وليس فى المسلك الثانى
غير فرض الجزم بخصوصية الممكن مثلا ولا شك انه لا يتاتى بحصول هذا الجزم الاعتقاد باحدى
الخصوصيات مطلقا من التعيين والحق ان يحمل كلام المص على المسلك الثانى بان يكون معنى
قوله لامتنع الجزم به عند التردد فى الخصوصيات لامتناع بقاء الجزم عند التردد الحاصل بعد
الجزم بواحد من تلك الخصوصيات فيتلازم سابق كلامه مع لاحقه لتغير اعتقاده
ايضا فيه مناقشة وهى ان عدم تغير هذا الاعتقاد متفرع على اعتقاد اشتراك الوجود المطلوب
اشتراكه فى نفس الامر وهذا انما يثبت اذا ثبت مطابقة الاعتقاد للواقع فتامل
الوجه الثانى انه لا نقل من طرف الشيخ المنقول ان الاقسام المذكورة هو الكون فى الاعيان
ولا نم انه عين معنى الوجود بل لازم الاعم ولا يلزم من اشتراك اللازم الاعم اشتراك الملزوم
لانا نقول اصبع عنه بان احتياج الغير يقتضى صحيح فان النزاع فى الوجود المقابل للعدم
وهو معنى الكون كما فى شرح المقاصد ولقائل ان يقول سلمنا ان التقسيم لا يصح الا باعتبار
الامر المشترك ولكن لا نم ان قولنا الوجود اما كذا واما كذا تقسيم ولم لا يجوز ان يكون

لتردده كقولك العين اما جارية او باصرة والترديد لا يستلزم القدر المشترك   بينهما

ابتداء اشارة الى ما اشتهر من جواز كون القسم اعم من المقسم من وجه كما في تقسيم الحيوان

الى الابيض والاسود ثم تقسيم كل منهما الى الفرس والحجر فلا يلزم اشتراك المقسم بين الاقسام

وبهذا تبين ان قول الشارح وهكذا تقسيم الى وجودات الانواع والاشخاص مما لا بد منه

اذ يعود على تقرير المص ان اللازم على تقدير التسليم اشتراك الوجود بين الاقسام

الاولية التي هي وجودات الواجب والجوهر والعرض لا بين وجودات اقسام الجوهر واقسام

العرض مع ان المدعى اشتراكه بين الجميع والحق ان قوله ابتداء الظهور الاشتراك بين

الاقسام الاولية لا لان وجوب الاشتراك فيها فقط لان دليله اعني قوله لان حقيقة التقسيم

ضم مختص الى مشترك يقتضي اشتراكه بين الاقسام مطلقا وذلك لان التقسيم في المثال المذكور

على هذا هو الحيوان الابيض لا الابيض مطلق فلا يقسم الى الفرس والحجر وما يقال من انه

قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من اشتباه القسم بغيره و

قد يتوهم ان الاصحاب اما صمموا الشارح باق على هذا التوجيه ايضا لان مقصود المورد

انه لا يلزم من قسم الوجود الى وجودات الواجب والجوهر والعرض اشتراكه بين جميع افراد

الجوهر وافراد العرض لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان

والابيض وان كان نفس القسم اخص مطلقا وانت خبير بان هذا انما يرد اذا سلم ان

المقسم الى وجودات افراد الجوهر والعرض قيد القسم لا نفسه كما في تقسيم الابيض الى الانسان

والفرس   الثالث ان العدم مفهوم واحد قد يقال لو سلم ان مفهوم العدم فهو السلب

واحد لا تعدد فيه مطلقا لا اصالة ولا تبعا لتم المقصود بضرورة ان رفع المتعدد

متعدد في الجملة ولم يحتج الى انضمام بطلان الحصر فان قلت اتحاد مفهوم العدم لا يمنع

تحقق الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم الحاصل بمعنى سلب كل الوجود فانه

لا واسطة بين كون الشيء موجودا ولا يكون موجودا سواء كان السلب معنى واحدا

مشتركا بين افراده او كان كل سلب جزئيا حصة منه الاشتراك له مع ساير السلوب

الا بحسب اللفظ قلت مراد المستدل باتحاد مفهوم العدم نفي العدمات الخاصة بناء على

انتفاء التمايز بين الاعدام لا مجرد تحقق مفهوم مشترك مع الاعتراف بتحقق افراد ذلك

المفهوم فكيف يقال ذلك الاتحاد لا يمنع الحصر العقلي بين الوجود الخاص والعدم مع

انه لا عدم خاصا ح وحاصل الجواب الاتي في منع هذا الاتحاد نعم ظاهر قوله فكذا ما يقابله

اعني الوجود يابى عن حمل الاتحاد على المعنى المذكور اذ لا ينكر المستدل تحقق الوجودات

الخاصة لكن التشبيه بمجرد تحقق المفهوم الواحد العام للموصوف الا في الانحصار

فكانه قال ليس العدم الا مفهوما واحدا فينبغي ان يتحقق للوجود مفهوم واحد عام

والا لم يتحقق الحصر العقلي وبهذا التقرير يظهر ان مناط الاستدلال الاتحاد مفهوم العدم

فلا غبار عليه كما يقال لا دخل له في الاستدلال نعم الانسب بما ذكرنا ان يحذف لفظ بالذات في قوله

اذ لا تمايز فيه بالذات لانه جعل انتفاء التمايز بالذات دليلا على انتفاء التعدد مطلقا

وان كان مردودا بما يشير اليه في الجواب   لجواز ان يكون موجودا بوجود مغاير له

فان قلت كون الشيء موجودا بوجود غيره محال فكل شيء اما ان يكون موجودا بوجوده

الخاص او لا يكون موجودا اصلا فلا يبطل الانحصار العقلي قلنا الحصر العقلي ما يجزم

العقل بمجرد النظر اليه ولا شك انه ههنا بمقدمة اجنبية هي امتناع وجود الشيء بوجود

غيره واعلم ان ادعاء الحصر في قولنا الشيء اما ان يكون موجودا بوجود خاص او

لا يكون موجودا اصلا ولو بواسطة مقدمة اجنبية يستشكل بالهيولى فانها قد تكون

موجودة بوجود خاص تارة وبوجود من اخرى فتامل جوابه   قلنا كان الحصر بملاحظة

اللفظ اه رد عليه بعض الافاضل بانه يجوز ان يكون الحصر بملاحظة احدى تلك

المعاني المختلفة من غير ملاحظة لفظ الوجود الذي يطلق عليها فان هذا المفهوم شامل

للجميع وغير مناف للاشتراك اللفظي وجوابه ان الكلام في التعميم الذي وقع في التعبير

بلفظ الوجود مراد به معناه الحقيقي اذ الكلام في الحصر المستفاد من قولنا الشيء اما ان
يكون موجودا او معدوما فلا اشكال اصلا ويكون التردد بين ذلك الوجود ورفعه
حصرا عقليا ورد عليه بان الحصر العقلي هو ما لو جرد النظر اليه لجزم العقل وهنا لا جزم
العقل بواسطة مقدمة اجنبية (لعل العقل فتح) هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم
غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى
قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر
او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص
فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا
بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما
معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا وفيه
بحث لان الحصر العقلي ما يجزم العقل فيه بالانحصار بمجرد تصور الطرفين كما هو حقهما واما
اذا لم يتصور احق تصورهما فعدم الجزم لا يخل بالانحصار العقلي كما هو شان جميع الاوليات
ثم ان خصوص العدم ليس الا بخصوص المضاف اليه وهو الوجود الخاص فح لا نم انه اذا وجد
زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه
معدوم بعدمه الخاص غاية ما في الباب انه لزم من هذا المحال المفروض ان العدم زيد
بعدم خاص وهو سلب وجوده الخاص ويوجد بوجود خاص غير ما اضيف اليه هذا العدم
او يعدم بعدم من خاص وبالجملة لا شك على تقدير تعدد الوجودات الخاصة والعدمات
الخاصة ان لكل وجود جزئي سلبا متعلقا به فحاصل الجواب ان الحصر بين الوجود الجزئي
وسلبه عقلي وهذا كلام حق لا غبار عليه من الاعلام ولذا اجيب عنه بثبوت التمايز
ويعود قضية الماهية والتشخص وايضا دعوى الضرورة في محل النزاع لا يسمع
لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد اه فان قلت الانطباق بالفعل وان كان مستحيلا

لكن الانطباق بالقوة غير مستحيل بان يوجد دليل يمكن ايراده في غير ما اورد فيه ايضا
فيكتفي بذلك الايراد ونظيره ما صرح به الشارح في اوايل بيان شرح المفتاح من انه اذا
بين حال جزئي بوجه علم جريانه في جميع الجزئيات على سواء ثبت القاعدة بلا اشتباه ويسمى تصويرا
للبرهان الكلي في مثال جزئي نائبا به قلت ما ذكرتم من الاكتفاء بناء على العلم بجريانه في
سائر الجزئيات وانه بعد تصور امر شامل ايضا وقد حكم على ذلك المعنى الظاهر بجعل
نفس المفهوم الكلي المتضمن الافراد وعمم الحكم على جميعها والا لكفى ان يقال فلا بد من
ان يتصور معنى واحد متناول للموجودات هو المسمى بالوجود المشترك ثم المراد بالصادق
في قوله يحكم العاقل صادق الصادق في زعم المستدل بل يصح تصوره لا يخفى مخالفة
لما ذكر في المنطق من ان الجزئي الحقيقي يمنع فرض اشتراكه فليتامل الوجه السادس الخ
فيه بحث لان الواجب ما يجب له وجود ما والممكن ما لا يجب له الوجود اصلا فالامتياز
ظ بلا اشكال الا ان يرجع الى ان هذه القسمة ايضا عقلية والحصر فيما ذكرتم يلاحظ
اللفظ واوضاعه وكون الشيء له وجودان فقد يفهم منه ابطال الفعلية غير ان
يكون للشيء وجودان بالفعل والفعلية اخص من الامكان الذي يكفي في جريان الوجه
السادس ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واجيب ولا يتعدد المضاف اي جواز كون
الشيء الواحد او امكانه وثانيا بان الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محال وبداهة
العقل شاهدة ببطلان وقوعه فالامكان باطل ايضا او زايد عليها فيه مناقشة لفظية
وهي ان ان في قوله وان كان نفس حقيقته يفيد ان ما وقع موقع الجزاء وهو لهو
انتفاء الوجود من الشيء اولى بالنقيض بنقيض الشرط اعني كون الوجود نفس الحقيقة
المقصود في مثله بيان ان الجزاء لازم الوجود على كل تقدير لان الشرط المذكور في
الكلام اذا استبعد استلزامه للجزاء ويكون نقيضه اولى بذلك الاستلزام مع تحقق استلزامه
بالفعل لزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في ذلك لو امتنع

لا تشتت عليك ثم يرد على عبارة المصنف ان نفي الشرط هاهنا اولا بالتزام ذلك الجزاء
وهو ظ ولئن اغمض عن حديث الاولوية بناء على الاستعمال الشايع في تركيب
المص فلا اقل من لزوم تحقق احتمال آخر غير الشرط المذكور سيحقق الجزاء عليه ايضا
ثم لا معنى بضم الشارح قوله او زايدا عليها اللهم الا ان يقال ذلك الاحتمال هو تحرسه
والا وضح في العبارة سواء كان نفس الحقيقة او زايدا عليها ثم ان قوله وان
كانا زايدين عليها مما لا يحتاج اليه لان قوله او ان تكون موجودة بوجود
ناظر الى قوله او زايدا عليها كما ان قوله لامتناع ان تكون الحقيقة الواحدة اه ناظر الى قوله نفس
الحقيقة فتامل وهذا السخافة آه وجه السخافة ان الادلة عامة انه نفس الحقيقة اه قيل
فعلى هذا يلزم استغناء الممكن عن الفاعل اذ لا يمكن افادة الوجود الخارجي لانه عين الماهية وهي
في نفسها لا يمكن جعلها واما الوجود الذهني فعلى تقدير القول به يحتاج الى المعلول لا الفاعل وجوابه
على تقدير ان يكون مراد الشيخ ما يحققه المص ظ واما اذا حمل على ظاهره فيمكن ان يستفاد
من جواب الوجه الاول الدال على الزيادة في الممكن مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها فهم
تحت ذلك ان قلت الجنس اذا فرض بهذا المنظور فعله فكانت معدومة لان العدم خارج عنها كالوجود
فاذا قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم يترجح اتصافه بالعدم على اتصافه بالوجود والا وما
ان يقال في نفسها مع قطع النظر عن انضمام الوجود اليها ويمكن ان يدفع ما ان النقض المذكور
بناء على ما هو المتبادر من قوله من حيث هي واما قوله فكانت معدومة فالواهي وبناء على انتفاء الوسط
ومثله كثير وما ذكرته حاصل الجواب الذي ذكره بل في زمان كونها موجودة لهذا الوجود
الاضراب متعلق بتشكيك العباد من معالا ما الثاني فقط وفيه اشارة الى الجواب عما يعود اليه
المستدل ويقول عروضه للماهية اما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل او حال
كونها معدومة فيلزم اجتماع النقيضين ومع امتناعه اي مع امتناع التسلسل اللازم
المفروض في نفسه كما سياتي من ادلة ابطاله واستلزامه انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين

يلزم

٧٢

يلزمه عدمه على تقدير فرض وجوده وفيه غلط لما حققه الشارح وهذا الكلام مقبول في صناعة
المناظرة لا يرد عليه نظر شارح المقاصد حيث قال وفيه نظر لانا لا نم على تقدير التسلسل تحقق جميع
لا يكون وراءه وجود بل كل جميع فرضت فغوضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا
التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر نعم يمكن ان
يناقش في قوله وذلك الوجود لا يكون زايدا اه بمنع ذلك مستندا بجواز استلزام المحال المحال
كما هو المشهور فليتامل ولقائل ان اه فيه اذا كان الفارق هو الضرورة العقلية لكان
يكون من قبيل التخصيص المذكور بل الصواب ان يقال اه فان قلت على هذا بطل الفرق
الذي ذكروه بين السالبة والموجبة بان السالبة لا يقتضي وجود الموضوع بخلاف المحمول
لا لابد على ان المحمول في الموجبة اذا لم يكن موجودا خارجيا لا يقتضي وجود الموضوع قلت
المتفي هاهنا في الحال هو القيام الخارجي المقتضي لتقدم الوجود الخارجي والمدعى في الموجبة
هو اقتضاء وجود الموضوع حال اعتبار الحكم مطلقا فلا منافاة قال بعض المحققين الظاهر ان
مراده ان الصواب في جوابه ليس الشيخ ان يقال كذا وليس بصحيح لان هذا غير مذهب الشيخ
وهو ان الوجود ليس زايدا في الخارج بل في العقل اذ لو كان زايدا في الخارج لزم
المحال او قد سلم هذا فكيف يكون جوابا عنه وهو انه يوافق ما في شرح حكمة العين من ان
النزاع في زيادته بحسب الخارج لكن قال الشارح في حاشيته الطالع النزاع في كونه زايدا
في نفس الامر وبحسب الذهن لا بحسب الخارج وبه صرح افضل المحققين في تجريده حيث قال
فزيادته في التصور لا يعني انه موجود في الخارج فيه ان الوجود وان لم يكن موجودا
في الخارج الا ان له ثبوتا للموجودات في نفس الامر ولا شك ان ثبوت شيء لشيء في نفس
الامر فرع ثبوت المثبت له فيها فيلزم التسلسل في الثبوتات في نفس الامر فتامل واعترض
بان هذين الوجهين اه وايضا لزم من الوجه الثاني ان يكون وجود واحد عين الماهية للكل
وقد يجاب عن الاعتراض بان مقصود المعلل ابطال مذهب الخصم عن مدعي الزيادة وقد

حصل وانت خبير بان سياق كلام المحشي هاهنا يدل على ان مقصوده اثبات العينية وهو
مدار الاعتراض وقد يكون وجود الواجب لنفسه وما تو[هم] من انه قد يكون وجود الوجود
عرضيا فان افراد طبيعة واحدة لا يلزم كون كلها وجوديه كما سياتي فلا وجه له هاهنا
لان الدليل المذكور على تقدير صحته يدل على وجود جميع افراد الوجود كما لا يخفى واما
الوجود هو موجود بنفسه فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما
يكون محققة بنفسه قلنا ام فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير
احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في
الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر تقوم بنفسه بخلاف [الحركة](?)
فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود تقوم به عقلا قيل قولهم الوجود موجود بنفسه
كما ان الضوء مضيء بنفسه ليس بشيء اذ من البديهي انه يمتنع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة فان
الوجود في الخارج وجود فقط لا موجود فيه والضوء ضوء في نفسه لا مضيء وهذا كما ان السواد
سواد في نفسه لا اسود والحركة حركة في نفسها لا متحرك ولم يصح ان يقال انه تعالى كل شيء سوى
السواد فهو اسود بالسواد والسواد اسود بنفسه وبالجملة كل من يتصور معنى الموصوف والصفة
والاتصاف لا يشتبه عليه امتناع اتصاف الشيء بنفسه حقيقة مذهب الحكماء انه نفس ماهية الواجب
سياتي ان نقل الماهية عندهم هو الوجود الخاص لا المطلق فلا يلزم من كون المطلق عندهم معقولا
ثانيا عدم الواجب عن ذلك قال الاستاذ المحقق يرد عليه ان مطلق الوجود بديهي التصور كما
اعترفوا به وزادوا التوضيح وجوها فلا يخفى مفهومه على عاقل وكل من يلاحظ حقيقة هذا المفهوم
يعلم بداهة انه لا يصدق على شيء قائم بنفسه بان يحمل عليه مواطاة اذ هو التحقق والكون وهذا
يقتضي البتة ان يكون قائما بشيء ولا يعقل قيامه بنفسه فكيف يقال ان ذات الصانع فرد من هذا
المفهوم قائم بنفسه بل قيوم مقوم لغيره وقد شرت في المقصد الاول من هذا المرصد ان قولهم
بعينية الوجود كقولهم بعينية الصفات وان مرادهم ماذا فلا يرد ما ذكره الاستاذ الا على ظاهر كلامهم

فليذكر

فليذكر ليس المراد انه اه فمعنى امكانه هو امكان ثبوته لموصوفه بمعنى انه لا يكفي ذاته
في ثبوته لموصوفه فاتصاف الماهية بها لا بد له من علة قال الاستاذ المحقق اتصاف الماهية
بالوجود قديم اي لا اول له وسيجيء ان التاثير في القديم غير ممكن لان علة الاحتياج الى المؤثر
هي الحدوث نعم ماهيته تع علة لوجوده بمعنى كونها مستلزمة ومقتضية له لكن مستلزم الشيء
ومقتضيه لا يجب ان يكون مقدما عليه بالوجود وهذا كما يحكمون بوقوع ان تقتضي الماهية
تعينا فيكون منحصرة في فرد ولا شك ان تلك الماهية ليست متقدمة على تعينها بالوجود
بل بالذات فقط وانت خبير بان كون علة الاحتياج هي الحدوث انما هو في غير الصفات
كما صرح به في شرح المقاصد كيف ولو لم يستند الصفات الزائدة الى الذات لزم تعدد الواجب
نعم فيه شائبة التخصيص من الامكان العقلية كما لا يخفى وقد يقال اتصاف شيء بامر اذا كان
ممكنا لم يكن بد من علة تجعل ذلك الشيء متصفا به واتصاف ذات الواجب تع بالوجود
واجب فلا احتياج الى العلة التي شانها ترجيح احد المتساويين على الاخر نعم لو ثبت وجود
وجوده الخاص لاحتاج الى علة موجبة له وهو لا يسلم فكيف يجوز كونه من المعقولات
الثانية كما قيل لا بد لنفيه من دليل ورد بان هذا انما يتم اذا كان الاتصاف واجبا
بالنظر الى نفسه وليس كذلك اذ ليس الاتصاف مما يتصور ان يستغني عما عداه بالكلية
حتى يكون واجبا بالنظر الى نفسه ضرورة احتياجه الى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو
لا يكون الا جائز حصوله ولا حصوله فلا بد من ترجيح احد جانبي حصوله ولا حصوله
من مرجح اما الذات او غيره ويلزم احد المحذورين واما ان تقدمها عليه بالوجود فممنوع
قيل عليه اذا جوز ان يؤثر ماهيته تع قبل الوجود في وجود نفسها جاز ان تؤثر قبل
وجودها في وجود العالم وح لا يمكن الاستدلال بوجود الاثار على وجود المؤثر واجيب بان
ضرورة العقل فارقة بينهما فانا نعلم بالضرورة ان الشيء ما لم يوجد لا يكون سببا لوجود
غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه قابلة للوجود عندهم اي فيه بحث لانه ان اريد

انها قابلة للوجود فی العقل فلا نم انها لیست بمتقدمة بل متقدمة بالوجود العقلی ضرورة ان
الماهیة یتحقق فی العقل اولا ثم یعتبر الوجود الخارجی لها وان ارید انها قابلة له فی الخارج
فلا نسلم ذلک وانما یکون قابلة له فیه لو کان للماهیة وجود آخر کذا فی المحاکمات فتامل
وکلامنا فیها ای فی العلة الخارجیة لان الوجود الخارجی وان لم یکن موجودا خارجیا
الا ان اتصاف الماهیة به وصیرورتها به موجودا فی الخارج یحتاج الی الجاعل الخارجی
قطعا بخلاف الاتصاف بالحیثیة المذکورة فظهر الفرق بینهما وان اشترک کل منهما مع
الآخر فی انه لیس موجودا خارجیا وانی اختص الشارح فی بیان انتفاء احتیاج الحیثیة
الی العلة الخارجیة علی نفی وجودها فی الخارج مع انه یحتاج الی بیان ان الاتصاف بها ایضا
لا یحتاج الی تلک العلة لان القابل حصول نفس الحیثیة معلولة للجاعل وهو اللازم لکونها من عوارض
کما لا یخفی فتامل لا یناسب هذا التوجیه لان الحیثیة علی هذا التوجیه لیست بمعنی التقدم
کما دل علیه قول المص فهذه الحیثیة هی التقدم کیف ولو کانت نفس الشاخص اقرب علی هذا التوجیه
من کونها نفس التقدم کما لا یخفی اجاب الحکماء اه وقد سبق الاشارة الی ما حمل علیه من ان الامر
ان المفید لوجود نفسه یلزم تقدمه علیه بالوجود فانه لا معنی للافادة ههنا سوی ان تکون
الماهیة بعینها الوجود ویمتنع تقدمها بالوجود علیه ضرورة امتناع تحصیل الحاصل
کما فی القابل بعینه بخلاف المفید لوجود غیره فان بداهة العقل حاکمة بانه ما لم یکن موجودا
لم یکن مفیدا الوجود الغیر ومن ههنا استدل بالعالم علی وجود الصانع بلا اعتبار وجود
وعدم ای بلا اعتبار وجود لخصوصه وعدم لخصوصه فیصح قوله والا امتنع اه
فان قلت یجوز ان تقومه باعتبار واحد من الامرین الوجود او العدم فلا نسلم فی
الحکم المذکور التردد فی احدهما قلت ذکر العدم استطرادی لان التقدیم انما یتوهم
باعتبار الوجود لا غیر وهو المقصود بالنفی بل کانت یاء ای العدم من حیث هی هی
ایضا ای مثل الماهیة الواجبة او مثل الماخوذ مع الوجود فلا نم انها لو

کانت نفس الوجود لما قبلته خلاصة الجواب ان لیس المراد بالقبول ههنا القبول الحقیقی
الذی یقتضی اجتماع القابل مع المقبول بل المجازی فانه نفس التعقل التصور والمراد بالتعقل
والتصور ههنا نفس حصول صورة الشیء فی العقل ولو مسامحة لما صرح المحققون بانه الصورة
الحاصلة فلا یرد ان التصور فی التعقل موجود ذهنی لا وجود ذهنی علی وجه لا یشکل
فیه المراد نفی الالتزام مطلقا والتقیید بقوله علی وجه لا یشکل فیه لانصراف سیاق الکلام
لا کلاشارة الی تحقق الالتزام فی الجملة وایضا فالماهیة یفید للدلیل بعد التسلیم
اذا لم یکن معقولا لاحد فصل علیه البرهان علی الوجود الذهنی دال علی ثبوت وجود مغایر
للوجودات بعینه واما انه فی انفسنا فلا لجواز ان یکون فی المبادی العالیة ویکون
التفات نفوسنا الیها هناک کافیة فی الحکم علیها ولا یکون عدم معقولیتها المستلزم لخلوها
عن الوجود الذهنی بحسب فرض المحال لکونها معقولة للمبادی العالیة وموجودة ذهنیة
بل بکل الاعتبار قطعا واقول یمکن ان یکون علم المبادی العالیة بالاشیاء علما حضوریا
والیه یمیل کلام المص فی آخر المقصد السادس من مقاصد العلم واذا کان علمها بها علما
حضوریا لا یکون معلوماتها موجودات ذهنیة لان معنی العلم الحضوری ان یکون
نفس المعلوم حاضرا عند العالم غیر غایب عنه ومعنی الوجود الذهنی هو الاتسام
الظلی ویؤیده انهم جعلوا علم الله تع بجمیع المفهومات موجودة او معدومة علما
حضوریا فلو استلزم الوجود الذهنی للزم ان یکون جمیع الاشیاء ثابتا فی ذات الباری تع
ثبوتا ذهنیا فیلزم الکثرة فی ذاته واکثر الفلاسفة لا یقولون به وهو مقتضی اصولهم
وانه قال به ابو علی فی اشاراته ولو سلم ان علمها حضوری البتة فعلم المبادی لا یعلم المحسوسات
المتشکلة المحتاجة فی الادراک الی الآلات الجسمانیة کما هو مقتضی اصولهم فاذا لم یعقلها ایضا
خلا عن الوجود الذهنی قطعا فان قلت هذا انما یفید زیادة الوجود الذهنی فی بعض الماهیات
وهو الجزئیات المتشکلة مثلا والمدعی هو الزیادة فی الکل قلت هذا وارد فی الخارجی ایضا

كما سنذكره الشارح فلا تفاوت بينهما والمقصود اثبات زيادة الوجود الذهني على نحو زيادة
الخارجي وان ورد على دليل كل منهما انه لا يثبت الا الحاجب الكلي الذي هو المدعى اللهم الا ان يقال
العقول العشرة وان لم يكن مدركة للجزئيات المادية الا ان النفس الكلي المتعلقة بالفلك التاسع مثلا
يدرك جميع الكليات بانطباعها فيها ويدرك ايضا جميع الجزئيات بانطباعها في آلتها اي النفس المنطبعة
في جرم الفلك التاسع بقي هيهنا بحث آخر وهو ان من يقول ان الوجود عين الماهية يقول الوجود
الخارجي عين الماهية الخارجية والوجود الذهني عين الماهية الذهنية فلا معنى لان يقال
في ذهن الماهية الخارجية خالية عن الوجود الذهني اذ الماهية الموجودة في الذهن خالية عن الوجود
الخارجي وجوابه يظهر من ملاحظة معنى العينية وان الموجود في الذهن نفس الماهية الخارجية
فتأمل اذ يتوجه عليه انا لا نسلم ان اي لا نسلم حصول نفس الماهية فيه بل الادراك بطريق التعلق
ادا الحاصل صور الماهيات لا انفسها وفيه تامل فان الكلام على تقدير ثبوت الوجود الذهني في
لا معنى لهذا المنع عند المحقق فتدبر لا لاثبات ان كل وجود زايد عليها والتمسك بعدم
القايل بالفصل انما يفيد الزام الخصم لا التحقيق مع ان المسئلة من المطالب التي يطلب فيها التحقيق
كما افاد حمله عليها فيه بحث لجواز ان يكون افادته باعتبار ان معنى السواد موجود انه
ليس بمرتفع على ما مر ان معنى عدم الماهية على تقدير عينيته الوجود لها ارتفاعها بالكلية
واما القول بان نسبة الشيء الى نفسه بالاشتقاق مفيد بل هو بحث للعقلاء فان النسبة بين الوجود
ونفسه اشتقاقا مفيد للاراء وقد ذكرنا في مباحث شبه القادحين في البديهيات انه فائحة وكذا
والمغايرة الاعتبارية ان كفى في نسبة الشيء الى نفسه بلفظ ذو وكان صحة الحمل مبنيا عليها
كان انكار عدم الافادة مكابرة اذ لا فايدة في اعتبار المغايرة بين الشيء ونفسه وحمله
على نفسه بواسطة ذو وان لم يكف كما هو الظاهر اذ التغاير الاعتباري لا يكفي في كل نسبة
كما في كون شيء فوق شيء وامثاله والنسبة بين الشيء ونفسه بالصاحبية والاتصاف
من هذا القبيل فهذا الحمل ليس بصحيح فضلا عن الافادة الرابع انه لو لم يدل على زيادة

الوجود المطلق دون الخاص وكذا الكلام اذ لو كان اه فان قلت هل يجوز الاستدلال على ابطاله
بان يقال ايضا الوجود معقول ثان وجزء الموجودات موجود البتة قلت لا لان المقصود بالابطال
جزئية الوجود من الماهيات والماهيات الكلية اعتبارات ذهنية ينتزعها العقل من الامور الموجودة
اعني الاشخاص على ما هو التحقيق وفيه نظر فلها فصول آخر لم نقل او اجزاء مختصة اكتفاء بذكره
سابقا لا بد من الانتهاء الى البسيط فان قلت كيف الانتهاء اليه والحال ان الغرض نسبة الوجود
للموجودات قلت المراد ان هذا الغرض يستلزم عدمه وانه يشتد استحالة فلا يكون جزء الجوهر
قد يمنع ذلك بتجويز كون الجوهر مركبا من جوهر وعرض كما في السرير على ان اللازم هو الزيادة
في البعض والمدعى انه ذايد في الكل والتحقيق ان هذه الوجوه اه اما في الوجه الاول فظاهر
اما الوجه الاول فلانه مثل ان يقال الاب ليس عين زيد لان الاب يمتنع ان يكون لا ابا وزيد قد
يكون لا ابا ولا يخفى انه يفيد المغايرة بحسب المفهوم والحق ان خلاصة الوجه الاول هو ان ذات
الماهية يقبل العدم فلو كان الوجود نفسها او جزءها كان كذلك فيفيد التغاير بين الذاتين فتأمل
حتى يمكن قيامها اه اي كقيام العرض بمحله والا فمطلق القيام الخارجي للعرض تحقق هوية
القايم بل بعض هوية المقوم به حتى يكون مصدق عليه احدهما اه فيه فرع تفريع هذا على اتحاد
الهويتين بحث اذ قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما في حمل العرضيات مثل زيد اعمى وصحح كلام
المص يدل على ادعاء اتحاد الماصدق الا الهويات اذ لم يصرح باتحاد الهويتين بل ينفي تمايز الهويتين
وانتفاؤه قد يكون بانعدام هوية احدهما وجوابه ان سياق كلام المص يدل على انه استدل على
اتحاد الماصدق بانتفاء تميز الهويتين بناء على استلزام المحذورات وانه اراد باتحاد الماصدق
اتحاد الهوية والا كان دعوى اتحاد الماصدق خاليا عن الدليل مع ان مقصوده اثبات
هذا الاتحاد فخلاصة البحث وروده على الكاتاظ و على الاول ان انتفاء تمايز الهويتين لا يستلزم
اتحادهما حتى يلزم اتحاد الماصدق نعم قد يتحد الماصدق بلا اتحاد الهوية كما عرفت لكن الكلام
هنا في لزوم ذلك الاتحاد والقطع به فليتأمل لكان محمولا على تلك الذات مواطاة فيه

بحث لان الاتحاد ليس صحيح الحمل ولا يكفي فيه ذلك والاتحاد حمل الجزئي الحقيقي على الكلي لما
جاز العكس اي الاتحاد من الطرفين مع انه لا يقول به فالشرطية ممنوعة اللهم الا ان يحكم بمنع
الحمل وبتين التفاوت هاهنا والتصالم يكن لاحد سكراه فيلزم لا يجوز ان يكون السكر لجمال في
اتحاد الرابين ولا الدهب علمكه اه اعتراض على المص بان ما ذكره الشيخ ينافي ما ادعاه فكيف
اورده تقوية للكلام داجع اما الوجود الذهني فقد قيل فيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفي
الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها لبعض
بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضاء الثبوت في الجملة
فلا يتجه انه يجب بنفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون
المفهوم من احدهما عين المفهوم من الاخر غاية الامر انهم لا يقولوا بان الوجود زايد في العقل بل
يقولوا بان الوجود زايد عقلا وفي التعقل ولذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني
على ان الوجود زايد على الماهية بالمعنى الاول زايد على الماهية والواجب فيل لو كان للواجب
ماهية ووجود لكان مبدا الكل اثنين وكل اثنين يحتاج الى واحد هو مبدا الاثنين والمحتاج
الى المبدا لا يكون مبدا للكل فان قلت الماهية موصوفة بالوجود فهي لتقدمها متعينة
للمبدئية قلت الماهية على تقدير تقدمها على الوجود لا يكون موجودة فاذن يكون مبدا الموجود
غير موجود وهو بيّن ويمكن ان يقال تقدم الماهية على الوجود بحسب الوجود لا يقدح في كونها
مبدا للممكنات على ان الزيادة بحسب العقل كما حققه الشارح في حواشي التجريد فليس في الخارج
الا شيء واحد هو مبدا للممكنات فتامل مجردة عن الماهية اي عن مقارنة الماهية والعوض
لها او عدميا اشارة الى دفع ما يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة اي شرط يمكن
اجتماعه اه هذا التفسير للشرط المذكور على النسختين وفيه دفع لما يقال لجواز ان يكون
الشرط ممتنعا اجتماعه مع الوجود في الممكن فان قلت لا نم الامكان لجواز ان يكون بعض
الوجودات الممكنة ما نعه قلت المراد هو الامكان بالنظر الى ذاته وماهيته بان النزاع ليس

هذا النظر للفاضل المعاصر

الاعتراض لمولانا طوسي سلمه الله

في الوجود المشترك فان قلت اذا كان الوجود المطلق زايدا قايما بذاته يع كان ممكن
محتاجا الى علة فيلزم المحذور اللازم على تقدير زيادة الوجود الخاص قلت لا محذور
لان ذاته يع عندهم وجود خاص لعرضي بنفسه تصافه بعارضه الذي هو الوجود المطلق
فيلزم تقدم ذاته بالوجود الذي هو نفسه على اتصافه بالوجود الذي هو عارضه
فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا وجوده بوجودين واما حصته من مفهوم الكون
في الاعيان اه معنى الحصة من مفهوم الكون في الاعيان هو نفس كل المفهوم مع خصوصية ما
لا ما صدق هو عليه من الوجودات المتخالفة فكما لا نزاع لهم في زيادة مفهوم الكون
فكذا في الحصة وبالجملة الحصص افراد اعتبارية للوجود المطلق والوجودات الخاصة افراد
حقيقية له فان الوجود مقول بالتشكيك اه قال الشارح في حواشي المطالع الوجود في
الواجب اتم لانه مقتضى ذاته واثبت لاستحالة زواله نظرا الى ذاته واقوى لكثرة آثاره
فالوجود مقول عليه وعلى الممكن بالتشكيك وقد يجعل الاقوى راجعا الى الاتم والاثبت
ويجعل كثرة الآثار وكمالها دليلا على الشدة وهو ينافي ما في التعليل الاول بان الحرارة
مقتضى الصورة الهوائية مع ان كثيرا من الاجسام اتم في الحرارة منه والادتفاع مقتضى
النفس النباتية وكثير من الاشياء اتم في الارتفاع منها فتامل فيكون عارضا اه قيل
لا احتياج هاهنا الى ذكر ان القول بالتشكيك عارض بل القول بانه مشكك يعني عن اختلاف
مقتضياته كالنور والحرارة كاف في تمام الاعتراض فتامل كما اشتهر فيما بينهم اشارة
الى ضعفه على ما حققه في حواشي التجريد قال في المحاكمات ولقائل ان يقول لا نم ان الماهية
وجزئيها لا يتفاوتان ولم لا يجوز ان يكون حصول الماهية وجزئها لبعض الافراد
اولا واقدم من حصولها في بعض ولم يقم برهان على ابطاله واقوى ما قيل فيه انه
اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات لم تكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا
وهو منقوض بالعارض على انه من الناس من ذهب على ان الاشتداد والضعف اختلاف في

صرح به في المقصد الخامس من مقاصد العلم سلمه الله

الماهية بالكمال والنقصان واقول اذا كانت الوجودات اه محل هذا الاعتراض على الاعتراض
الثاني للمص مبني على لزوم القول بان الوجود غير الماهية مطلقا واجبا كان او ممكنا وهذا لا
لازم على المص اذ لا يلزم هذا القول منه بل الطعن كلامه ان الوجود عين الماهية حيث قال
وان سلمنا ان الوجوب مشترك معنى فانه يدل على منع اشتراك الوجود معنى وليس ذكر الاخذ
عن الشيخ القائلون ان الوجود عين الماهية وليس في كلامه تصريح بان هذا الاعتراض من جانب
الحكيم حتى يلزم عدم صحة القول باتحاد الوجوب الخاص والماهية في الممكنات بل الظاهر انه من جانب
الشيخ الاشعري لان قوله وان سلمنا الى آخره لا يناسب مذهب الحكيم كما تحققت نعم قوله في تقرير
الاعتراض الاول فالاشياء التي تصدق عليها انه وجود لا موجود يدل على ان الوجود الخاص مغاير
للماهية فيلزم منه ثلثة اشياء لانه عبارة عن اقتضاء الماهية للوجود قيل الواجب بمعنى
ما يقتضي ذاته وجوده ليس بمتحقق عند الحكماء وانما المتحقق عندهم هو الواجب بمعنى
المستغني عن الغير وقسمة الموجود الى الواجب بالمعنى الاول والى الممكن بقسمه بحسب الاحتمال
العقلي لا ان كلا قسميه موجودان في الخارج وقد صرح بذلك الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال ان
الامور التي تدخل في الوجود تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر
بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء في حيز
الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده واقول قال الشيخ في مفتتح رسالة النهاية
في [illegible] كيفية زيارة المقبور وجدوا انا اعلم ان لهذه المسئلة مقدمة ما ينبغي ان يعرف اولا
حتى يستنتج منها المطالب وهي معرفة الموجودات الآخذة من المبدأ الاول وهو العلة الاولى
المسماة عند الحكماء واجب الوجود واعني بواجب الوجود ان يكون وجوده من ذاته لا
من غيره هذا كلامه وهو صريح في القول بان واجب الوجود عز وعلا يقتضي ذاته وجوده
واما ما ذكره في الهيات الشفاء فلا يدل على خلاف هذا اذ ليس مراده منه الا انحصار
الموجود في القسمين حصرا عقليا لا ما ثبت لما عنده [illegible] الاول

الممكن

الممكن لا ان احد القسمين محتمل صرف لا وجود له في الخارج والصواب ان يقال اه يجيء ان
الوجوب يطلق على ثلثة معان الاستغناء عن الغير واقتضاء الوجود والامر الذي به يمتاز
الذات عن الغير وانما لم يتعرض في هذا الاستغناء للمعنى الثالث لانه ثابت في البين والمتن بقوله
بل هو نفس الماهية ومقصود الشارح هو ان الصواب بعد ما ذكره المص ان يتعرض للمعنى الباقي
غاية ما في الباب انه في عبارته نوع مسامحة
ايضا يقتضي لا انه عارضه الذي هو الوجود المطلق اعترض عليه بان معنى اقتضاء الخاص
المعترض على القوشجي رح
للمطلق اقتضاءه ان يكون فردا من افراده والواجب ما يقتضي كونه موجودا لا وجودا كما
ان الممتنع ما يقتضي كونه معدوما لا عدما والجواب ان مرادهم ان ذات الباري عز اسمه وجود
خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق
ورد هذا الجواب بما نقله في شرح المقاصد عن الامام من لزوم كون الواجب مع وجوده بالوجودين
ولما كان دفع هذا الرد ظاهرا لان الواجب في الكل وجود خاص لا يكون موجودا بالوجودين
بل احد الوجودين في نفس الماهية والاخر وجوب تلك الماهية فيكون موجودا بوجود واحد
اجاب المعترض عن هذا الدفع بانه ح يكون الواجب ذا ماهية ووجود مغاير للماهية غاية الامر
ان تلك الماهية وجود خاص وح يفوت ما هو المقصود لهم من اثبات كون ذات الباري
عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري في اعلى مراتب الوجود وبينه بما ذكره البعض من
ان مراتب الوجود بحسب العقل ثلث ادناها الموجود بالغير ويمكن فيه انفكاك الوجود عنه نظرا
الى ذاته وتصور ذلك الانفكاك ايضا واوسطها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي يقتضي
ذاته وجوده فالانفكاك هاهنا بدون تصوره واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عين ذاته
فلا يمكن تصور الانفكاك هاهنا بل الانفكاك وتصوره كلاهما مح وانت خبير بان الباعث للفلاسفة
على القول بعينية الوجود الخاص ليس ما ذكره بل لزوم تقدم ذاته على وجوده بالوجود ولو ساعدناه
على ما ذكره فنقول ذلك المقصود حصل لهم بكون الوجوب الخاص عينه بقي هاهنا بحث وهو ان
ووضع المطلق للخاص ان كان في الخارج يلزم ان يكون شيء واحد قابلا وفاعلا لشيء واحد

وهو الوجود المطلق لان العارض وهو المطلق ممكن لاحتياجه الى معروضه ولا فاعل لغير معروضه
وهو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب على زعمهم ولا شك ان المعروض قابل لعارضه فيلزم ان
يكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا ويلزم ان يصدر عن الواحد اثنان لان اتصافه بوجوده المطلق
ح اثر له وقد قالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فانتقض اصلان كبيران من اصولهم وانضمام جوابان
الوجود من المعقولات الثانية دائما عارض للاشياء في الذهن لا في الخارج وان كان عروض المطلق
للخاص في الذهن يلزم ان لا يكون اقتضاء المطلق الوجود لذاته بالاستقلال لاحتياجه الى العقل
والى الحصول فيه وما ذكره الشارح في حواشي التجريد في وجه الفرق بينه وبين وجود الممكن
على الشق الثاني ان وجود الواجب مستغن في الخارج مع اقتضائه الوجود المطلق في العقل
والممكن ليس كذلك فافتقر فلا نفي هنا من الحق شيئا لانه يجب ان يكون الواجب لذاته مقتضيا
وجوده من غير افتقار الى شيء اصلا وكان الكلام فيه ولم يحصل مما ذكره هذا ولم يظهر الفرق
بين الواجب والممكن فيما هو المطلوب اي فائدة في بيان الفرق بوجه آخر فتأمل تلك الوجوب
ليست مستقلة الا الاتفاق مقصود السائل لزوم واجبية الممكنات بمعنى اقتضاء الذات للوجود
وحاصل الجواب عدم لزوم واجبيتها بمعنى الاستغناء عن الغير واين هذا من ذاك لانا
نقول بل حاصل الجواب ان معنى اقتضاء الذات للوجود الذي فسر به الوجوب هو الاقتضاء
بالاستقلال فلا يلزم المحذور هذا والاظهر في الجواب ان يقال اقتضاء وجوده في المطلق
اقتضاء الحمل بالاشتقاق ولا كذلك اقتضاء الوجود الخاص للممكن مطلقه بل اقتضاؤه للحمل
بالمواطاة واما ما ذكره من الجواب ففيه نظر لان الفرق ح بين وجود الواجب ووجود الممكن
هو الاقتضاء بالاستقلال في الاول دون الثاني فيفيد الاقتضاء بالاستقلال الا ان لا يكفي لا يصح وجود
زيد موجود مع صحة وجوده في موجود وبه ابطلوا المثل المجردة التي نقل عن افلاطون
انه قال بوجود فرد مجرد ازلي ابدي من كل نوع وابطلوا ذلك بان اتحاد الطبيعة مع
اختلاف اللوازم في التجرد والتعلق ممتنع والجواب منع كونه اتكفي في الطبيعة

النوعية

النوعية يقال بالتواطؤ والوجود مشكك عندهم فيظهر احكامها ويصدر آثارها المراد بالاحكام
النار وآثارها جميع ما لها اختصاص بها فاندفع ما يقال الفرق بين الوجودين بما ذكره
غير واضح اذ كما يترتب على الوجود العيني آثار واحكام كذلك يترتب على وجود الظلي مثل الكلية
والجنس والجنسية والفصلية ونحوها بل بعض ما يترتب على الوجود الخارجي يترتب على الذهني
كلوازم الماهية ووجه الاندفاع ان العوارض الذهنية ليس لها اختصاص بماهية بل كل
منها شامل لماهيات كثيرة لا يعد في العرف من خواص واحد منها واما حديث لوازم الماهية
فاندفع الجميع اذ بعض الآثار وان يترتب على الوجود الذهني وهو لوازم الماهية لا جميعها
لا يترتب الا على الوجود الخارجي كالممتنع مطلقا اي اعم من الذاتي والعرضي ويمكن ان يكون
معنى الاطلاق التمحض في الامتناع فيكون المراد به الممتنع الذاتي وفيه حمل وهو
ان يكون معنى الاطلاق تعميمه في افراده وعلى كل تقدير يكون ذكر اجتماع النقيضين بعده
من قبيل ذكر الخاص بعد العام كما لا يخفى والعدم المقابل للوجود المطلق الظاهر ان المقصود
العدم مطلقا المقابل للوجود بناء على ما اشتهر من ان عدم العدم وجود فسلب العدم هو الوجود بعينه
كما سيأتي في مباحث الوحدة والكثرة فسلب العدم مطلقا مما لا وجود له في الخارج البتة
واما تقييد الوجود بالمطلق فليس فيه كثير فائدة فليتأمل لغواذ هو بصدد بيان الوجود
الذهني ولم يثبت بعد وانما لم يتوقف الدليل على هذا القيد بل تم بدونه لما لحكم بالحقيقة
بل اللغوية باحكام ثبوتية المراد بها هو المحمولات الثبوتية بالمعنى الذي سنذكره على ان الحكم
بمعنى المحكوم به وليس المراد بها الاحكام الذهنية الايجابية وان كانت معرفة قوله لا يخلو حكم
من الاحكام الايجابية الصادقة كما لا يخفى ويدل عليه قوله لكونها محكوما عليها بالامكان
العام فانه مثال للمحكوم به لا الحكم والقضية الايجابية هاهنا هو قولنا شريك الباري
محكوم عليه بالامكان العام فالمحمول بحسب المعنى وان كان ما اشتقاق ما ذكره لا
الامكان العام حتى يرد انه ليس مفهوما ثبوتيا بل هو سلبي وانه احد الطرفين

ويحتاج اما الجواب بان المراد هاهنا قابلية احد الطرفين وهو امر ثبوتي اذ ثبوت الشيء لغيره
فرع ثبوته او اعترض عليه بانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع
ان لم يوجد ذهنيا ولا قوة مدركة فيلزم منه ثبوت الممتنع في الخارج اذ لا ثبوت للذهني وقت
ثبوت المحمول للموضوع حتى يكون الثبوت اللازم ذهنيا والجواب بعد تسليم وجوب اتصاف
الممتنع بالامتناع في كل حال انه ان اندرج في هذا الفرض عدم المبادي العالية فقد لا يسلم
اتصاف الممتنعات بالامتناع بناء على ان الحي اذا انتفى كان او غيره جاز ان يستلزم المحال
كما هو المشهور وان لم يندرج لم يلزم ثبوت الموضوع في الخارج لجواز ان يكون ثبوته
في واحد من تلك المبادي بوجود ظلي اذ الغرض هاهنا اثبات نوع من التميز للمعقولات
غير التميز بالوجود الخارجي سواء اخترعها الذهن او لاحظها من موضع كما سنذكره وبالجملة
على ان المعلوم قطعا هو ان اتصاف الممتنعات بالامتناع ليس بحسب المعتبر وفرض
الفارض اما اتصافها به على تقدير عدم قوة مدركة اصلا فالخصم المدعي ان ثبوت
شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا يسلمه ودعوى الضرورة في محل النزاع سيما وحكم
الحق جمهور من العقلاء على خلافه لا يلتفت اليها ولهذا يظهر اندفاع ما اورده
الاستاذ المحقق من انا نعلم قطعا ان المعدومات التي يمكن وجودها في الذهن ان لم توجد
الذهني فامكان وجودها فيها اي تساوي وجودها وعدمها فيه بالنظر الى ذواتها ثابت قبل
وجودها في الذهن بوجودها فيه لتحققه بوجه من الوجوه متصف في نفس الامر بمساواته
للعدم ولو سلم ان الوجه موجود فاذا اتصف هو في نفس الامر بمساواته للعدم
كان العدم ايضا بالضرورة متصفا فيها بمساواته للوجود والا لحق احد المتقضيين
الحقيقي بدون الاخر وهذا باطل ضرورة واتفاقا مع انه ليس للعدم وجود اصلا
وموجود في الجملة اي باعتبار الاتصاف بعدم العلم والاخبار عنه لا باعتبار
الحكم لانه خروج عن السوق فالجواب تام لكن في تفريع السؤال عليه مناقشة ظاهرة

لان المذكورة فيما سبق ان الحكم بالمحمولات الثبوتية اعني التي لا يدخل السلب في مفهومها يستدعي احد
الوجودين وعدم العلم والاخبار عنه ليس بمفهوم ثبوتي حتى يقتضي وجود الموضوع ويتحقق التناقض
باعتبار اللهم الا ان يعتبر المحمول الاتصاف بهما كما اشار اليه الشارح لكنه بعيد من عبارة المصنف ساهل
حتى يكون قضية موجبة معدولة او ليس معدولة القضية واقتضاؤها وجود الموضوع بايجاب
حمل المعدوم المطلق على الامر حتى تقال معنى معدوم مطلق مسلوب عنه الوجود المطلق فيكون
موجبة سالبة المحمول وهي عندهم لا تقتضي ايضا وجود الموضوع كما سيشير اليه في تحقيق الاستدلال
الثالث على الوجود الذهني بل باعتبار حمل ما لا يعلم ولا يخبر عنه على ذلك الامر قلنا مفهوم المعدوم
المطلق اه قال الاستاذ المحقق هذا الجواب ساقط لان الحكم الثبوتي لو اقتضى ثبوت المحكوم به وعلى
تقدير كون المحكوم عليه انما يقتضي حال ثبوت المحكوم به له وعلى تقدير كون المحكوم عليه هاهنا موجودا
في الذهن لا يثبت له في نفس الامر المقابلة للوجود المطلق في هذه الحالة وحين تثبت له تلك المقابلة
في نفس الامر لا يمكن له وجود اصلا وهو ظاهر ويمكن دفعه بمنع قوله وعلى تقدير كونه اه اذ حينئذ يثبت له
المقابلة للوجود المطلق باعتبار مفهومه الذي هو سلب الوجود ولا تقدح في هذه المقابلة اتصاف
هذا المفهوم بالوجود ومن حيث انه متصور اه لم يرد به ان وجوده باعتبار تصوره
في حال الحكم اذ السوق في اقتضاء الوجود حال اعتبار الحكم بل ان اتصافه به حال اعتبار الحكم باعتبار
كونه متصورا لا باعتبار انه موجود في الخارج فتامل لكان السبب والملائم هاهنا عموم
الحكم الكلي متصور ممكنا كان او ممتنعا والمثل الذي نقل عن افلاطون على تقدير صحة وجودها
اي يكون في طبايع الانواع الممكنة الوجود لا في كل طبيعة ممتنعة الوجود كانت او ممكنة فان
عاقلا لا يقول ان شخصا من الطبيعة التي امتنع وجودها في الخارج موجود في الخارج ازلا
وابدا وايضا ليس كل مقصود ممكن كذلك اذ ليست الافراد المادية الكائنة الفاسدة من كل
نوع عين العود المجرد الباقي موسومة عندهم في العقل الفعال يرد عليهم انا نحكم على المعدوم
الجزئي من حيث هو جزئي ومعلوم العقل هو الجزئي على وجه كلي لكن لا يضر لانه كلام على السند الخاص

فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد اورد عليه ان الدليل خاص من المدعى اذ المدعى ارتسام
بارتسام الممتنعات والممكنات الغير الموجودة ايضا واجيب بان الاشتباه في كونه محل الارتسام فاذا
ثبت ان ذلك الارتسام ممكن وكمال له وقد يجاب بان المراد صورة بعينه وبعضه عليها من المفهومات
هو المراد بالوجود الذهني هذا بظاهره مناف لما سيأتي في بحث التكليف من ان الادراك غير
العقل الانساني ينافي الوجود الذهني فانها مساوية للسالبة فلا تقتضي وجود الموضوع
فيه بحث لان معنى الموجبة السالبة المحمول كما صرح به القطب في شرح المطالع ان ج شيء سلب عنه
ب ولا شك ان صدق هذا الايجاب يتوقف على ثبوت مفهوم شيء سلب عنه ب مع في نفس الامر
وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فيلزم ان تقتضي السالبة المحمول وجود الموضوع
ولو في الذهن كسائر الموجبات المقتضية له بلا فرق ومن هاهنا قال الفاضل الرومي في حاشية المراد
بعدم استدعاء الموجبة السالبة المحمول وجود الموضوع عدم استدعائها اياه بحسب الحقيقة والخارج
واما الاستدعاء وجوده في الذهن فلا محيص عنه اذ لا فرق بين الموجبة السالبة المحمول وبين الموجبة
المعدولة المحمول في استدعاء وجود الموضوع في الذهن سواء اعتبر حال ثبوت المحمول للموضوع
او حال الحكم بالثبوت والحق ان الموجبة السالبة المحمول موجبة في اللفظ سالبة في الحقيقة كما يدل
عليه قول الشارح في بعض حواشيه اذا حمل انتفاء الكتابة عن زيد عليه كانت موجبة سالبة
المحمول واذا حمل مفهوم عدم الكتابة على زيد كانت موجبة معدولة وقد اثبت بها للموضوع مفهوم
عدمي وليس راجعا الى حقيقة السلب بل هو ايجاب يلازمه السلب ويساويه وقال في بعض كتبه
مرجع اتصاف الشيء بالصفات السلبية عدم اتصافه بما هو مسلوب عنه ولا شك ان المقتضي لوجود
الموضوع حقيقة الايجاب لا صورته فقط فلا ورود للبحث واما ما ذكره القطب في العرض منه
اظهار صورة الايجاب ومبنى على الظاهر بقرينة انه اي الشارح صرح بان الموجبة السالبة المحمول لا تقتضي
وجود الموضوع وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت وعن المعدولة ايضا اذ تجوز
صدقها مع عدم الموضوع واما ما ذكره لم يجوز فلا احتراز عن العدد ليس بمقصود لانها ليست

بخارجه

بخارجه فان حرره جاهز ودى مطلقا ثم في الشرطية المذكورة اشارة الى ما قيل اذا لم يعتبر
في الموجبة المعدولة استعداد الموضوع لبعض المحمول لا يقتضي دخول الموضوع او الى ما قيل
اذا كان الوجود والثبوت محمولا في السالبة والمعدولة فالمآل فيهما الى انتفاء الموضوع
في تصدق المعدولة مع عدم الموضوع واصيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع في نفس الامر
اعلم ان معنى نفس الامر بنفس الشيء على ان الامر هو الشيء نفسه ومعنى ثبوت شيء لشيء في نفس
الامر مثلا ثبوته له في حد ذاته اي من غير اعتبار معتبر وفرض فارض فنفس الامر اعم من
الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ الموجب في الخارج الذي لا تعقله موجود في نفس الامر
دون الذهن والكواذب بالعكس لهذا نعلم معنى المطابقة بنفس الامر ان مفهوم المعدوم
امر سلبي فيكون قولنا الممتنع معدوم موجبة سالبة المحمول فلا تقتضي وجود الموضوع وقد مر
ما فيه سواء الا وجوابا وليتذكر لبطلت الحقيقة الموجبة الكلية اي يلزم ان يكون الاحكام الايجابية
الكلية كلها باطلة فقطعا صرح به في حواشي التجريد وفيه بحث اذ قد يكون بعض اوصاف الموضوع بحيث
بحيث لا يمكن ان يصدق الا على الموجود في الخارج ففي تلك الصورة تصدق الكلية الحقيقية
بلا مرية اجاب عنه الحكماء هاهنا ابحاث كثيرة واعتراضات قوية لكن الانسب ذكرها في مباحث
العلم فسنذكرها هناك ان شاء الله تعالى لان التضاد من احكام الاعيان والهويات فيه بحث
لان هذا الجواب انما يتم اذا ادعى الخصم لزوم اتصاف الذهن بالصفات الخارجية كالحرارة و
البرودة ونظائرهما واما لو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات
كالامتناع وامثاله فلا اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من احكامها
المتعلقة بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون
الظلي اذ لا وجود عينيا للامثال لها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله
اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني
اذ لا يتصور له وجود عيني فتأمل والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول

ويمكن ان يدفع البحث بما اشار اليه الشارح في حواشي المطالع من ان العلوم قد توجد في الذهن بذواتها كما اذا تعلقت علما مخصوصا فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن وقد يوجد منه لا بذواتها بل بصورها كما اذا تصورت علما مخصوصا قبل ان يعلمه وشبه الوجود الكا انا الاول كنسبة الوجود الذهني الى الخارجي هذا كلامه فالمراد من الاعيان والهويات ههنا اعم مما هو كذلك حقيقة او حكما فحاصل كلامه ان التضاد من احكام الحصول بذاته ولا شك في حصول لحوى الوجود في الامتناع والزوجية ونظائرهما وان التضاد مثلا من احكام ... وبعد وضوح المقصود لا يلتفت الى المناقشة في العبارة منه

في الذهن والقائم به وهذه الاشياء اعني الحرارة ونظايرها حاصلة في الذهن لا باعيانها
وا الذي هو الموجب لاتصاف الذهن بها لا الاول لان حصول شيء في المكان والزمان لا
يوجب اتصافهما به وانت خبير بان هذا الجواب ايضا لا يتم على ما يعتقد عليه كلمة القائلين
بان الموجود في الاذهان ماهيات الاشياء لا اشباحها من اتحاد العلم والمعلوم اذ لا يمكن ان
يقال الماهية الحاصلة في الذهن غير قائمة به مع ان العلم الذي هو عبارة عن تلك الماهية نفسها
قائم به قطعا والقول بان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن حتى يقوم بالذهن كيفية نفسانية
هو العلم بهذا المعلوم وهو عرضي وجزئي لكونه قائما بنفس مشخصة ومشخصا بالمشخصات الذهنية وهو
الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو جوهر العلوم
القول بالقائم باعتبار العلمية دون المعلومية مما لا يجدي نعم يتم للجمهور من القول بان مفهوم
الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن حتى يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المعلوم وهو عرض
وجزئي لكونه قائما بنفس مشخصة ومشخصا بالمشخصات الذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود
في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وما ذكر في
امتناعه هو الحكم الخارجي قد سبق ما عليه فلا حاجة الى الاعادة وقد يجاب عن اصل اصحاب
النافين بان القابل شرط لحصول الاثر ولا نم قبول الذهن للحرارة والبرودة ونظائرهما
وقد اشار اليه الشارح ايضا في حواشي التجريد ورد عليه بان الدليل المذكور للوجود الذهني
يدل على وجود الصور الجرمية ذهنيا والصور الجرمية لا ترتسم في النفس المجردة بل في المادي والالات
تقبل الحرارة والبرودة ثم ان النفس قد ترتسم فيها ما قبله كالغم والفرح ونظايره والجواب
عن الاول ظاهر لان قابل الحرارة والبرودة هو الجسم لا الاعراض وهي النفس المدركة لا عراض كما
صرح به واعلم ان ههنا مغالطة ذكرها الكاتبي في حكمة العين بل اتخذها مذهبا لا بد من
ايرادها وحلها وهي ان الموجود في الذهن موجود في الخارج البتة لان الذهن من
الموجودات الخارجية والموجود في الموجود في الخارج موجود فيه والجواب ان ما ذكره

مبني على توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للذهني كالبيت للحقة والذهن ظرف للموجود
الذهني كالحقة للدرة فيلزم ما ذكره ومنشاؤه ملاحظة جانب اللفظ واستعمال
كلمة في الدالة على الظرفية واما اذا حقق المعنى وعرف ان المراد بالوجود في الخارج هو
الوجود الاصيل الذي هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام وبالوجود الذهني هو الوجود
الظلي الذي ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية اولا يرى انه اذا قيل الموجود في الذهن
موجود بوجود غير اصيل والذهن موجود بوجود اصيل لم ينتظم الكلام وتمايز
الوجودات الخارجية بحسب انفسها مما لا اشكال فيه ايضا لان الوجودات الخارجية انما تتمايز
باعتبارها وفيه بحث لان الوجودات الخارجية من المعدومات فكيف لا يشكل في تمايزها مع
الشك في تمايز المعدومات والحمل على ان الخلاف في تمايز ساير المعدومات تعسف وجاء الفرق
والكلام على وجود الوجود في الخارج بنفسه يدفع قوله وتمايزها بحسب الخارج اي الاشخاص
التي من جملتها المعدومات اشارات الى اظهر الدليل اعني قوله فان عدم الشرط الى اخر المدعي
وهو تمايز المعدومات فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط فان قلت عدم ما هو جزء
كان من العلة التامة يوجب عدم المعلول مع ان معنى هذا الكلام ثبت المراد بالشرط معناه
اللغوي وهو ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيصح الكلام وان حمل على معناه الاصطلاحي
فيعود اراده من قوله فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط ان عدمه مع وجود باقي العلة
التامة يوجبه صح بكون معنى قوله فان عدم غير الشرط لا يوجب ذلك انه لا يوجب على تقدير مع
وجود اجزاء العلة التامة التي فرض وجود باقي الصورة الاولى وهذا الحكم صحيح لان تلك
الاجزاء لما فرض تحققها في الصورة الثانية ايضا كان غير الشرط الذي فرض عدمه فيها
اجنبيا ليس بجزء من العلة التامة اصلا فلا يوجب عدم المشروط لكن ان تقول المراد
ان عدم الشرط من حيث انه شرط يوجب عدم المشروط من حيث انه كذلك بخلاف عدم غير
الشرط من حيث هو كذلك نعم اذا دخل من حيث انه جزء اخر من العلة التامة فعدمه ايضا

لانه الوجه الاظهر اي بعد الغاية في المفهوم منه

يستلزم عدم المشروط والاول الظهر اى فى الخلاف فى تمايز المعدوم اى اى بين القائلين
بان لا ثبوت للمعدوم والا فلا يصح التعدد ثم اعلم ان الممتنع يستلزم الممتنع وكذا الخياليات
فلا يكون فى المسئلة فرع ثبوت المعدوم الممكن الغير الخيال واعترض على قوله لانه لا تمايز
الا فى العقل بان الدليل على فكر التمايز اختلاف مقتضيات الاعدام كما تحقيقه فى ذكر الاختلاف
والاقتضاء غير مشروط بالتعقل اذ لو فرض ان لا عاقل فى الوجود يكون الاختلاف والاقتضاء
بحاله فكذا التمايز وقد نبهت على جوابه فيما سبق فليتذكر لهذا واعترض بعض المتاخرين على الفاضل القوشجى
على هذا الحق بان بيان التفريع بهذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة
المثبتين للوجود الذهنى يقولون بتمايز المعلومات وجمهور المتكلمين النافين له القائلون
بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه فى تمايز العدمات اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز
لكونها موجودة فى الذهن لم يكن الاعدام متمايزة اذ الاعدام لكونها موجودة فى الذهن
لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات فالاولى ان يقال لما كان التمايز
وصفا ثبوتيا يستدعى ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهنى حكم بتمايز الاعدام و
المعدومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهنى ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت
اصلا وهذا الاعتراض مع بيان التفريع بالوجه المذكور مذكور فى شرح المقاصد سوى
قوله لا يمكن اجراؤه فى تمايز الاعدام الخ واما الجواب عن الرد بان الامر بالعكس فهو
ان مراد المص بيان ما هو الحق فى هذه المسئلة وان الخلاف فى التمايز ينبغى ان يكون
فرع الخلاف فى الوجود الذهنى وان لم يجعلوا كذلك وليس مراده انهم انما اختلفوا فى تمايز
المعدوم بناء على اختلافهم فى الوجود الذهنى وان اشعر به كلام الشارح فى المقصد
السابع من موقف الوحدة والكثرة على ان ابا على ذكر فى وجود به الامكان انه لو لم يكن
وجوديا لم يكن فرق بين امكانه لا ولا امكان له العدم التمايز بين العدمات فيفهم منه
ان الحكماء لا يقولون بتمايز الاعدام على وفق ما ذكره المص الا ان ثبت ان ما ذكره

ابو علي كلام الزائف واما عن قوله لا يمكن اجراؤه فى العدمات فهو ان الخلاف
فى تمايز العدمات ليس من حيث انها عدمات بل من حيث انها معدومات وقد اشار
اليه الشارح بقوله واما المعدومات التى من جملتها العدمات ففى تمايزها خلاف فعلى
تقدير القول بالوجود الذهنى يكون الاعدام متمايزة لكن لا باعتبار انها معدومات
بل اعتبار انها موجودات فى الذهن ولا يضر ناعدم خروجها بالوجود الذهنى عن كونها عدمات
بل يكفينا خروجها عن كونها معدومات فتامل فانه دقيق من جملتها ان الماهية غير مجعولة
تفرع هذه المسئلة على شيئية المعدوم بناء على ما ذكر المص من الاستدلال عليها واما على ما حقق
الشارح الذى اورده فى حاشيات فمدارها على عدم تصور توسط الجعل بين الماهية ونفسها
ولا دخل لشيئية المعدوم فى ذلك قال الامام الرازى هذه المسئلة متفرعة اه يعنى المسئلة
الاولى وهى الجزء الاول من المنفصلة يعنى فان ما ذكره فى الحقيقة مسئلتان ثم التفريع فى كلام
الامام بمعنى التوقف وفى كلام القائل بالعكس بمعنى اللزوم وهذا الظهور فى معنى التفريع
وانى قيدوا المعدوم فى الخارج بالممكن اه لا يخفى عليك ان الاولى ان يعد المعدوم
الممكن بغير الخيالى ايضا اذ الخياليات لا تعدد لها عندهم كما سيصرح به يعنى ان لما كان
كثير من الماهيات الممكنة غير خارجية اما الوجود العينى وغير متعلقة الذهن فلم يصدق الحكم
بعدم الخلو مطلقا صحيحا اولا بالعناد وما نشاء له لا عام فتامل وقيل من مطلق لا
تخلو ان الاطلاق بالنسبة الى التعدد اى الماهية الممكنة من غير اعتبار تعدد معها لا تخلو
عن الوجود واما الكلام الاول فهو ان الماهية الممكنة ماخوذة مع التعدد وباعتباره
لا تخلو عن الوجود فهذا وجه الفرق بين الكلامين ويحتمل ان يحمل الاطلاق على
تعميم الماهية للممكنة والممتنعة جميعها لحكونها محكوما عليها فيه بحث لان الحكم ولو
بخصوصية الامتياز لا يستدعى تصور المحكوم عليه بالكنه سواء كان ذلك الحكم منا
او من المبادى العالية بل يكفى معلوميته بالوجه والشئ اذا علم بوجه كما اذا علم

الانسان بالضاحك لم يكن ماهيته موجودة في الذهن وان كان معلوما بالوجود فيه جاهلة
الوجه ولذلك قال الاستاد المحقق ثم ان تمام العلم بحصول ماهية المدرك للذات المجردة لا يصدق
على علم الشي بالوجه مع ان كثيرا من علومنا من هذا القبيل فالاستدلال على وجود كل ما هيته في الذهن
بكونها محكوما عليها محل نظر وكان قوله وهذا اشارة الى اضعف ما ذكر لما ذكر ويمكن ان يقال
فاصل الاستدلال ان الموجبة يستدعي وجود الموضوع حال اعتبار الحكم اي حال اتصاف الموضوع
بالمحمول وثبوته له ان ساعة فساعة وان دايما فدايما ولا شك ان ثبوت الامتياز لتلك الماهيات
المحكوم عليها بالامتياز حكما ايجابيا دايمي فيلزم لها الوجود الدايمي وهو المط لكن يتوجه عليه
انا ان لم يتوجه الى ماهية معدومة في الخارج فانصافها بالامتناع يكون باعتبار وجودها
في علم الملا الاعلى فيرجع الى الدليل الثاني اللهم الا ان يفرق بان مبنى الثاني على نمط الثبوت للملا
الاعلى عندهم لا باعتبار اتصافها بالامتياز الثبوتي المستدعي لذلك ولا شك انه كلام قليل
الجدوى اولا نها ثابتة في علم الملا الاعلى فيه بحث بمطلق الثاني انما يدل على ان المعدوم
الجزئي معدوم للملا الاعلى على وجه كلي كما هو معتقد قاعدتهم في ان المعدوم الجزئي من
حيث خصوصه خال عن الوجود من وجه وقد سبق منا ما به التقصي ايضا فليتذكر وان بخارجه
اي بحسب المفهوم قال الشارح في حواشي التجريد قيل الدليل على تغاير مفهومي الوجود والشيئية
استعمال احدهما فيما لا يجوز فيه استعمال الاخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيته
من الفاعل ويقال اي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وفيه
نظر لان التغاير بحسب الاستعمال لا ينافي الاتحاد بحسب المفهوم وكان الشارح قال قبل لما
ذكره ويمكن ان يجاب بان مراد المستدل هو انه لا يقال شيئيتها من الفاعل بحسب اللغة اي لا يصح
ذلك بحسب اللغة فان كل عارف باللغة يحكم بعدم صحته وان لم يعلم موارد الاستعمال وقد
اشار اليه حيث قال فيما لا يجوز فيه استعمال الاخر ولم يقل فيما لا يستعمل فيه الاخر فتامل

دون الاخر اي الذي ينفي كون المعدوم اه لا حاجة الى تخصيصه ببعض المعتزلة والحكماء
بناء على ان الاشعري ومن تابعه قائلون بعدم زيادة الثبوت على الذات وبعض المعتزلة
قائلون باشتراك الذات بين الذوات والتمايز بالاحوال لان الاستدلال الزامي كما يدل عليه
سياق الادلة لاشتراكه بين الذوات المعدومة تقتضي اشتراك الثبوت بقوله بين الذوات
المعدومة نظرا الى كلام الخصم والزام له ولا يخفى انه لو عمم الاشتراك ولم يقيد بما ذكر
لكان اظهر بالنسبة الى التحصيل الذي ذكره بعيد هذا ولا جريانه والالزام الشكل كما مر نوحا
في الدليل الثالث على زيادة الوجود في الممكن فان الشكل المذكور هناك على تقدير جريانه
في الوجود جار على تقدير جريانه في الثبوت كما لا يخفى تحصيل الاتحاد اي تحصيل لان صورة الشكل
هكذا الثبوت زايد والوجود زايد وشرط انتاج الشكل الثاني وهو اختلاف المقدمتين مفقود
ههنا قلنا بل هو اعم من الوجود اي قلنا من طرف المعتزلة ولا اعتبار لما توهم من حكم
بان لفظ قلنا سهو من القلم والا وما قيل الذوات المتفردة عندكم في العدم فقد التقييد
بقوله في العدم لان وضع المسئلة فيه والا فاذا اخذ مطلق الذوات المتناولة للمعدومة
الغير المتناهية والموجود المتناهية كانت غير متناهية وانت خبير بان العالم حادث عند
المعتزلة ايضا فكل موجود مقرر في العدم قبل الوجود فالذات المتقررة في العدم متناولة
للمعدومة والموجودة معا الا انها تختص بالمعدومة كما يشعر به كلام القائل وبهذا التناول
يشعر سياق الكلام في مواضع كما لا يخفى على الفطن نعم تخصص بعض الذوات الموجودة
بكونها في العدم ايضا لانه الانسب بالسياق كما لا يخفى هذا ويمكن ان يقال في تقرير الوجه
الثاني الذوات المتقررة عندكم في العدم وان كانت في علمه غير متناهية مع ان تناهيها
لازم ببرهان التطبيق بان يعتبر منها جملتان وتطبق احديهما بالاخرى والاكثر
من غيره جميعه وجميع العبارة بين حرف التعليق ومن هذا وان كان مخالفا للقاعدة
شايع في عبارات المصنفين فيكون ايضا متناهية لا يخفى ان الحجة الزامية وهم يقولون

ثبوتها مع عدم تناهيها ولم يقولوا بالثبوت مع التناهي فالقول بان هذا الوجه لو تم لدل
على ان الافراد المتقررة متناهية لا على انها غير ثابتة لا يلتفت اليه هذا فالكل الذي هو الاكثر
يمكن ان يقال المراد بالكل اي الاكثر والاقل متناه ونقض بمراتب الاعداد فان اجيب باشتراط
الثبوت في الجملة ولا ثبوت لمراتب الاعداد عندنا لكان للمعدومات الممكنة ثبوتا عندكم
يدفع بان الشرط هو الوجود ومن قال بانه الثبوت فعليه الدليل وقد يقال الفرق بين الوجود
والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن في باب
سلسلتها الا غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا وفيه نظر لان المعدومات
الممكنة ليس لها كون في الاعيان عندهم وان كانت لها ثبوت كما سبق في التقسيم الاولى
ان يسقط حديث الكون من البين وان اكتفى اي اي لم يشترط كون الزائد بقدر متناه
من ان لكل واحد منها غير متناه اما معلوماته مع عدم تناهيها ط واما مقدوراته فوجه فان
اريد بها متعلقات القدرة بالتعلق المعنوي الاولي الذي لا يترتب عليه وجود المقدور بل تمكن
القادر من ايجاده وتركه فهي ايضا غير متناهية بالفعل وان اريد بها متعلقاتها بالتعلق الذي
يترتب عليه وجود المقدور وهو التعلق الحادث على الاظهر فمعنى عدم تناهيها ان قدرته
لا يصل الى حد لا يتجاوزه ولا يتعلق بمقدور آخر بعده فعدم التناهي في المعلومات بمعنى وفي المقدورات
بمعنى آخر كما لا يخفى الثالث الذوات المتقررة اه قال في شرح المقاصد هذا الدليل مع ابتنائه
على كون كل ممكن الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لا يفيد كون الذوات ثابتة بدون الوجود
بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها وانت خبير بان الدليل الزامي فيتم وانه في غاية
الضعف اذ لا تم اجيب عنه بان معنى كلام الامام ان الموصوف بصفة نفي نفسه منفي وبصفة
اثبات نفسه مثبت والموصوف بالعمى اعني نفي البصر ليس ذات زيد مثلا بل نفس بصره اي بصر
متصف بانه عدم فهو ايضا موصوف بنفي نفسه منفي وكلامه في نهاية الاحكام والقائل ان
يقول لا نم ان المتصف بالعدم متصف بصفة نفي نفسه بل هو متصف بصفة نفي وجوده الزائد

عليه وهو ظ ولا نم ان الموصوف بصفة نفي وجوده منفي بمعنى انه غير ثابت فانه المتنازع فيه
نعم هو منفي بمعنى انه غير موجود لكنه لا يفيد لان الكلام في نفي الثبوت المرادي عمومه من
الوجود على ان قوله كما ان الموصوف بصفة الاثبات يشعر بالاطلاق في المقيس كالمقيس
عليه فليتامل الخامس لو تباينت اه يمكن ان يقال قياسا على ما ذكره في الوحدة
اقتضاء التباين بشرط العدم باطل جاز ان يعرض له كل واحدة منهما اي بالنظر الى
نفس ذاته فيلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عليه بالنظر الى ذاته وذا باطل قطعا فلا يرد
ان يقال عدم اقتضاء الماهية الوحدة والكثرة في نفسها لا ينافي امتناع تعاقبهما نظرا الى
امر آخر مانع فان بحث الحل لا يكفي مقارنة الامور اه فيه بحث لا يخفى لان السؤال يرد
بالنظر الى تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة لان الماهية لا تعرض شيئا منهما والا لاتحدت
في هوية واحدة فيجوز بالنظر الى نفس الماهية تعاقب تلك الامور عليها مع انهم اتفقوا على عدم
جوازه فان قلت يحتمل ان يكون الماهية من قبيل الاحوال قلت لزوم السفسطة ليس
باعتبار لزوم تجويز قيام الحركات بالمعدوم بل بما ليس بموجود فعلى تقدير تسليم حاليتها
لزومها بحاله والوجه ان يقال للاتفاق في الصفات الثابتة فيجوز ان يدعى عدم ثبوت
تلك الامور المقارنة للماهية المشتركة كما ادعى عدم ثبوت الوحدة والكثرة ولا يبعد ذكر
فان التشخص لماهية الموجود الخارجي مع انه اعتباري عندنا فلان هذه الصفة المنفية
الغير الثابتة للمعدوم الثابت اولى وقد يقال اه قائله الشارح الابهري حيث قال ان
اريد به ان ذات ماهية السواد الكلية هل هو معروض للوحدة او الكثرة او لا فنختار ان الماهية
الكلية لا تعرض بالذات الوحدة والكثرة ولا يلزم كون المعدوم موردا للمتنافيات في
الصفات والمشخصات لا يتوارد عليه حالة العدم بل انما يتعاقب عليه حالة الوجود والكثرة
حال العدم لكن يرد عليه انه مخالف لتصريحهم بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة
افراد غير متناهية ولهذا قال الشارح المحقق وقد يقال بنفي المقدور به فان قلت على

ای قوله بحث الحل لا یکفی [left margin, beside line 9]

تقدير القول بعدم ثبوت المعدوم كيف تحقق المقدور به ولم يتعلق الجعل قلت يتعلق
بنفس الذوات على ما سيجئ من كون الماهية مجعولة وان كان مخالفا للتحقيق الشارح فان
المختار عندنا ايضا على تحقيقه ان التاثير في جعل الذوات متصفة بالوجود كما هو عندهم
بلا فرق والوجود حال اه فيه بحث اذ لا مجال للتحقيق بل هو الزامي ولا الزام ايضا
لانه اما ان نعرف الخصم بان الوجود حال ام لا فعلى الاول لا يصح قوله مع انه لا حال
عندكم وعلى الثاني لا يصح قوله لكان التاثير في الحال فالاولى ان يقال في ابطال كون
التاثير في الوجود والوجود ليس بموجود كما قيل في ابطال كونه في الاتصاف ان الاتصاف
امر عدمي الا انه لا يتم على راى القائلين بوجود الوجود لانا نقول فكل الاتصاف امر
عدمي اذ لو وجد في الاعيان لكان له اتصاف بالوجود فيها فينتقل الكلام الى الاتصاف
الاتصاف فيلزم التسلسل فيه بحث اذ من الجائز وجود فرد من الاتصاف هو اتصاف
الماهية بالوجود دون ساير الافراد وسيشير اليه الشارح في بحث الوجود وفيه
بحث فتدبر وتحته بحث فان قدرة الايجاد اذا لم تتعلق بالذوات ولا بالوجود لكون
الذوات قديمة والوجود حالا او كان الاتصاف عدميا وكان هو الاثر ليس الاثر يكن اثر
موجودا او كان الصور المحسوسة صور الامور العدمية المحضة وهل يقبل العقل
ان يكون للاعدام المحضة محسوسة وان يكون للهوية المحسوسة محض المعدومات المجتمعة وجوابه
ان المنفي تعلق قدرة الايجاد بالذوات على معنى جعلها ذواتا وبالوجود على معنى جعله موجودا
والمثبت تعلقها بالذوات باعتبار جعلها متصفة بالوجود فالاثر هو الذات بالاعتبار المذكور
موجود بلا ريبة فتامل لو كان المعدوم الممكن ثابتا اه قيل لا دخل للثبوت في الملازمة
اذ على تقدير عدم الثبوت فالاعم باينة اذ المعدوم فرد ان الممكن والممتنع والمنفي فرد
واحد هو الممتنع وجوابه ان المراد بيان العموم على وفق ما اصطلحوا عليه من ان المنفي ما لا ثبوت له
محالا كان او ممكنا كالخيالات فالنقض لثبوت الممكن المعدوم في اللزوم مما لا بد منه اذ لو لم

(في الهامش: [illegible])

يكن له ثبوت لصدق ان كل معدوم منفي بالمعنى المذكور فلا يثبت عموم المعدوم منه
واعلم ان الاظهر اه وجه الاظهر بيان صدق مفهوم المنفي على افراده اللازم على هذا
التقدير اظهر من صدق مفهوم المعدوم الذي هو اعم من مفهوم المنفي على افراد المنفي اللازم
على التقدير الاول من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا اي كما يطلقون المنفي على
المنفي اي يطلقون لفظ المنفي عليه اذ انه فائدة دفع توهم ركاكة الترديد بقوله وجه اما ان يكون
مساويا اه بناء على توهم ان معنى ايضا كما يطلق المعدوم على الثابت اذ ح لا احتمال للتساوي
مثلا على ان المعنى قوله وجه الاطلاق من غير اعتبار مدلول اللفظ ايضا او يقول انه توسيع العبارة
لا ترديد ومثله مقبول شايع في كلامهم وقد يورد على جواب الشارح عن العيلان الاطلاق
المعدوم على المنفي يحتمل ان يكون بالاشتراك اللفظي بان يوضع بوضع آخر بازاء المنفي لا باعتبار
اتصاف المنفي بمفهوم المعدوم الثابت على العرض حتى يلزم ثبوت المنفي لا انتقال الاطلاق
على المنفي والثابت معا كالاشتراك لفظيا بناء على عدم عموم المشترك لانا نقول لا يجوز ان
يكون الاطلاق باعتبار المسمى بهذا اللفظ والاظهر ان يجاب بان الاشتراك خلاف الاصل
هذا او الاقرب ان يعارض في دفع قيل ذكر القائل لا شك في ان معنى العدم عندهم سلب الوجود
ومعنى النفي سلب الثبوت فلا عموم الاول لان نقيض الاخص اعم وبه يتم المقصود كما لا يخفى
فالمطلوب حاصل اراد به اصل المطلوب هو ثبوت ذات المعدوم لثبوت مفهومه باعتبار
تميزه عن مفهوم المنفي فان قلت مراد المعترض نفي عموم المعدوم ولم يثبت هذا بما ذكر
في الجواب قطعا فلم يندفع فكيف يصح قوله فمردود قلت مثله مقبول في صناعة المناظرة
فكان السؤال يتضمن مثله دعوى عدم ثبوت اصل المدعى اصل العدم تمام دليله
وبهذا يظهر انطباق الجواب الذي يذكرونه وامثاله على انه منفي النفي عندهم سلب الثبوت
فلا محذور في عطف الخياليات على الممتنعات وعندهم ان الثابت ظاهرة ان هذا قول
كل القائلين بثبوت المعدوم ومستند ما ذكره في آخر المقصد السادس من ان الكل اتفقوا على انه

(في الهامش: ان اراد به وضعه بازاء ذوات المنفي من غير وجود مع كلي يتصف به تلك الذوات فوجه الايراد ظ لكنه بعيد كل البعد وان اراد به وضعه بازاء مفهوم فوجهه انه على هذا لا يثبت نفي معنى النفي دبر بل يكون الصادق على تلك الذوات نفس مفهوم المنفي في الخارج فتامل منه)

بعد العلم بان للعالم اه يدل على انه قول البعض الا ان يؤول بما سنذكره هنالك وليست ثابتة
عندكم في العدم فان قلت لا ان نقول فيه كما يأتي وليست ثابتة عندكم لا في الوجود ولا في
العدم ولا في غيرهما تركي قوله في العدم فما وجه ذكره قلت لما كان البعض بالنسبة الى نفاة
الاحوال وهم يقولون بانها معدومة وما كان الا ان هذا التقييد واما ما سنذكره فزيادة تعميم قصد به
ملائمة كلام المقاصد الذي اورد قوله ثم النقض اه رد اعليه كما يدل عليه النظر فيه
وكانه خص الوجه بالذكر اه على ما في هذا الاعتذار ان المراد بالوجود فيما سبق وجود المعدوم
بقرينة قوله اذ لو ثبت وجود المعدوم اه وليس بحال والاظهر من السياق ان ماله التحقق
للضرورة واتفاق الكل على عدم ثبوت وجود المعدوم وان وصف دالية باعتبار قيام
الوجود بالموجود في الجملة واما في الاحوال فلا ضرورة في انتفاء ثبوتها بل ولا اتفاق الكل
وان تحقق اتفاق نفاة الحال لزم اجتماع الوجود والعدم قيل هم يقولون بثبوت
ذوات للاعراض في العدم من غير ان تقوم بالجواهر ومثله جائز في الوجود بلا لزوم
كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما والجواب ان قوله اذ لو ثبت تنبيه على انتفاء
ثبوت وجود المعدوم في العدم الذي ادعى ضرورته بمعنى البداهة وتجويز ثبوته في العدم
بدون القيام بالمعدوم مصادم للضرورة والاتفاق فلا عبرة به والحاصل ان هذا القبيل
على الغفلة عن الاضافة في وجود المعدوم فلا تغفل ولا في العدم لان المفهوم ما في
سميه البعض احوالا امور اعتبارية ليس من شانها ان تعرض لها الوجود عندكم فهي
من قبيل الممتنعات واسم انما يقولون بثبوت المعدومات الممكنة فعولوا انها ثابتة على انها
ساقطة فان قلت المعتزلة لحصول الثبوت بالممكنات والحال عند القائلين بها ليست من الممكنات
لانها ليست معدومة فكيف يصح قوله واما القائل بالحال اه قلت انما لحصول الثبوت
في حالة العدم بالمعدومات الممكنة لا مطلق الثبوت يدل على نفي المراد به انضالان الارادة
كما سيجيء في مباحث الاعراض لا تتعلق الا بمعدوم مقارن عند اهل التحقيق ببعض ما انتقض

الوجه

الوجه الاول وهو غير الممتنعات او منع كون الغير في صفة ثبوته وان قال به من بحثنا
القائلون بان الصفات لا هو ولا غيره كما سيجيء في موضعه انا لم نحتج بمنع انه غيره بناء على ان
الغير موجودان ينفك احدهما عن الاخر في الوجود او في الحيز لان مرادهم الغير بحسب اللغة
فقد رجع الى الوجه الاول وان حمل قولهم على ان التعين صفة ثبوته يرجع الى الثاني الا
ان التعين عند المتكلمين امر اعتباري كما سيجيء وهذا الحث لفضل نقل عنه في ان هذا
وان يذكره المص الا انه اراد التنبيه على الفرق بينه وبين ما يعدم يطلق على الموجود
فقط فهل الا على وجه الترادف بل على وجه التساوي اما عند ابي الحسين والنصيبي
فالاطلاق على الترادف فعول الشارح وهذا قريب من مذهب الاشاعرة ناظر الى
هذا والمشهور من مذهب اهل السنة هو الترادف وهو المتبادر من كلام الامدي
حيث قال مذهب اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشيء عبارة عن الموجود ولهذا
قال في شرح المقاصد مذهب ابي الحسين والنصيبي هو مذهبنا بعينه اللهم الا ان
يحمل كلامهما على التساوي ومعنى قولهما هو حقيقة في الموجود ان اطلاقه على الموجود بطريق
الحقيقة كاطلاق الكاتب على الانسان لا انه بمعنى الموجود نعم سياق الكلام يشعر
بان المراد تعيين ما وضع له الموجود بحسب اللغة لا بحث لتعيين ما يطلق عليه ويلزمهم
المستحيل ان قيل محلية ان اراد لزوم اطلاق الشيء على المستحيل وبطلانه في نفس الامر فهو
ممنوع كيف وقد صرح في تعريف العلم باعتقاد الشيء على ما هو به ان الشيء يطلق على المستحيل
لغة وان اراد انه يلزم ذلك الاطلاق مع عدم قولهم به ورد عليه منع عدم قولهم به فقد
ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والجواب
اختيار الشق الاول ودفع المنع بما صرح به من اختصاص الشيء بالموجود مستدلا عليه بما
سيجيء الان واما ما ذكره في تعريف العلم فالمراد به كما نبهنا عليه هناك ان الشيء يطلق
على المستحيل لغة عند المعتزلة فهو تعريفهم موافق لمذهبهم الا ان يقولوا المستحيل لا العلم اه

هذا منع والسند وانتفاء ان من معرا
جار الله لا يقولون به والكلام
الذاتي عليهم دونه خرط القتاد منه

صرح به الشيخ في الشفاء ايضا كما سيجي تحقيقه في مباحث العلم وقال هشام ابن الحكم

فطار في نسخة مقروة على الشارح لفظ ابن الحكم وكتب قدر ها على الحاشية مقلدا بالسماع عن

الشارح ان حط ابن الحكم لئلا يسقط سوى هشام من المص قابلوه بالانكار لا يثبت

المدعى بما ذكره الشارح الا اذا ضم اليه قول المص ونحو خلقكم اه لان التلقي بالقبول والمقابلة

بالانكار يتحققان على تقدير عموم الشي ايضا بنفي اختصاصه بالقديم فان قلت الاية

الكريمة تدل على نفي اختصاص الشي بالوجود ايضا لان الله تعالى قادر على المعدوم الممكنة

ايضا وكذا يدل على نفي اطلاقه على القديم لا على مجرد نفي اختصاصه به وكل منهما سارح المدعى

الاصلي قلت الدلالتان ممنوعتان اما الاولى فلان اقصى ما يلزم ان يستفاد القدرة على

المعدوم من هذه الاية واما الثانية فلان غايته ان يكون لفظ الشي عاما خص منه البعض

وذلك جائز اذا اختص القديم لا يكون لها معنى كما لا يخفى قوله بنفي اختصاصه بالجسم فيه ان

ظاهر الاية ينفي الاختصاص بالموجود ايضا اذ تمام الاية ولا يقولن لشي اني فاعل

ذلك غدا الا ان يشاء الله والذي ستفعل معدوم الان والحمل على المجاز يبطل الاستدلال

على عدم اختصاصه بالجسم فتامل متصفة بصفات الاجناس قالوا الا انها متساوية في

الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولا انها متخالفة اذ لو تماثلت في الذوات

لتماثلت في الوجود لان ما بالذات لا يزول والتخالف انما هو بالصفات ومن يشترك بها

في الذاتية والجواب ان مفهوم الذات عارض للحقائق لا تمام حقيقتها كما توهموه و

التساوي في العارض لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المتشاركة في الوجود وفي لا

شي مما ذكر وبهذا يبطل ايضا تمسك ابن عياش على التعويل بانها لما كانت متساوية في الذاتية

فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها ولما ظاهرها ولا بصفة اخرى والا التسلسل ولا

لفاعل موجب لتساوي نسبته الى الكل بل لفاعل مختار وفعله حادث فلزم كون المعدوم

موردا للمتنزايلات وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود ووجه

البطلان جواز ان يكون لذاته المخصوصة اي الصفات على الاطلاق اي سواء

كانت صفات الاجناس ام لا وسواء كانت قائمة بالموصوف حال الوجود او حال العدم

فان الوجود مثلا لا يقوم بالمعدوم حال العدم وكذا المشروط به قوله هو الحيوة ولما

يتبعها المراد من الصفات المقومة اي الاقسام ما هي من مقولة الاعراض وبالحيوة

الاعتدال النوعي او القوة التابعة له ولا يتجه صفة البارئ تعالى اسمه نقضا ولا صفاته

التابعة لحيوته بعد هذا وان لم يعد الشامل له كسب من صفات الجملة لانه اعتباري وفيه تامل

عن صفة الجوهر به بشرط الوجود هذا مذهب الجمهور خلافا للشحام والبصري

كما سياتي الكون غير الحركة اه اي لا ينحصر في هذه الاربعة لان الاربعة ليست من

الكون انه احد الاربعة سيجي في بحث الاكوان ان ابا هاشم قال انه سكون ولم

يعتبر اللبث والمسبوقية فيه ما التحيز بشرط الوجود تصريح بما علم بطريق الالتزام اذ قد

علم من حكمه بتبعيته التحيز للوجود هذا القيد الا حلول السواد فيه والحلول صفة للسواد

لا للمحل فان قلت الحلول وان كان صفة للسواد الا ان حلول السواد في المحل صفة له

كما قيل في نظائره من فصول صور الشي في العقل وفهم المعنى من اللفظ قلت

كلام مردود ذكره الشارح في اوائل من حواشي المطول وهو الحصول

في المحل لا يخفى ان هذه الصفة نظيرة الصفة الرابعة للجواهر لكن لا اسا في عدها من الانواع

الثلثة الاول لان الملحوظ في الثالث كونه صفة تابعة للوجود بلا واسطة وهذه كذلك

باثبات العدم صفة جعل الظاهر انه بالصفة الحال فالقيام بالموجود عنده ليس بشرط

للحال والظاهر من استدلال النافي ان النزاع في كونه صفة زائدة على المعدوم والخارج

سواء جعل حالا سلبيا بعد جعله جزءا او بانه صفة عدمية كالعمى واتفق من عداه استدلوا

على ذلك بان المعدومية لو كانت صفة زائدة لا فتقرت الى الذات وهو غيره فيكون ممكنة

فلها علة وليست هي الموجب والا لدامت المعدومية او لزم التسلسل ولا المختار والا لتجددت

سواء كانت نفي الذات او غيره

المعدومة لان فعل المختار حادث فينبغي ان لا تكون الذات معدومة في الازل حادث
معدومة وهو صحيح قطعا ولو فرق البصري بين هذه الصفة وبين ساير الصفات بان هذه لا
تحتاج الى سبب لكان له ذلك وفيه نظر والكلام اي جميع القايلين بان المعدومات
ثابتة ومتصفة بالصفات اه في الكل لهذا لان ابن عياش لا يدخل في هذا الاتفاق قطعا
بل الظاهر ان القايلين بان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من يجوز ان
يتصف الجواهر هناك بالاعراض لا يدخلون فيه ايضا فان قلت العالم اسم لجميع ما سوى
الله من الموجودات فبعد العلم بان للعالم صانعا اي مفيدا للوجود كيف يتصور الشك
في وجوده والموجد لابد ان يكون موجودا بالبداهة قلت كانهم ارادوا بالعالم جملة
المعدومات الثابتة وبالصانع له من يفيدها الوجود اعم من ان يكون موجودا بالفعل
اولا والبداهة انما تدل على وجود الصانع حالة الصنع لا حال عدم المصنوع قال
الامام الرازي انه جهالة بينة اجيب بانهم انما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات المعدومة
اذ لما جوزوا ان يتقرر الموصوف في العدم جوزوا ان يتقرر الصفات فيه ايضا فلا يلزم
ما ذكره من السفسطة الظاهرة يتاخم اليقين سماعا من الاستاذ المحقق بتاء ثم
بالتاء المثناة من فوق من تخوم الارضين وهي حدودها ومزابرها على ما ذكره
الفراء ومعناه ظنا ينتهي بها الى اليقين والمقصود تقربه منه لا الوصول اليه والا لم يكن
ظنا وبعضهم صححه بالنون من النخم قال هو صدر الارض لكن لم يذكر في الصحاح ومنهم
من صححه بالنابهين المفاخم والظاهر انه تصحيف لعبارة الكتاب وان كان له وجه بحسب المعنى
مع ان الامتناع اه واذا لم يعد من الاحوال بناء على ان المعتبر في الحال ان يكون
الموصوف به من شانه ان يعرض له الوجود او على ان يفيد بما لا يعقل عدمه كما خرج عن
التقسيم لا يندرج في الحال ولا في الموجود ولا في المعدوم مطلقا وذا بط متفق عليه لانه
والا اتصف الشيء بنقيضه ظ كلامه يشعر بان المراد بالعرض نفس العدم ولا انه انما سماه

نقيضا

نقيضا للوجود بناء على اعتقاد الخصم لا على اعتقاد المستدل لنفيه عن مثبتي الحال لجواز ارتفاعهما
عندهم ولو قال بناء فيه لكان اسد ويمكن ان يبنى كلامه على ان اتصاف الشيء بمنافيه يقتضي
اتصافه بنقيضه الاعم لكن قوله في الجواب ان يقال الوجود عدم لا يخلو من نوع نبوة عن هذا
التوجيه هذا فان قلت الكتابة من افراد اللاكتابة فقد اتصف الشيء بنقيضه اتصاف الوجود
باللاموجود قلت لهم ان يقولوا هذا بناء على وهم ان الكاتب من صدر عنه الكتابة لا ما حصل له
والا فهو صادق عليها والحق ان معنى الصفة هو الحاصل كالكتابة في المتكلم والحسن وغيرهما لا الانتقال
ثبوت الشيء للشيء يستدعي المغايرة بينهما لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية فان كلما ح
صادق وان كان غير مفيد قلنا موجبه وجوده لنفسه بحث اذ لو كان الوجوب موجودا
لم يكن واجبا والا تعدد الواجب فيكون ممكنا فيزيد وجوده وليس لان دليل الزيادة يعم
جميع الممكنات فان قلت الدليل يفيد مطلق الزيادة لا الزيادة في الخارج المنافية للعينية فيه و
العينية الخارجية تكفي في انقطاع التسلسل كما لا يخفى على المتامل قلت قوله فان كل موجود لابد
على ادعاء العينية فيه بخلاف ساير الممكنات والكلام فيه واما انتفاء الزيادة الخارجية
فثابت في الكل هذا وقد يعترض بان الوجود صفة للذات ووجود الوجود لوجودها فلا بد
من المغايرة بينهما وبان صفة الشيء هي المقارنة الزايد ولا يتأخر فكيف يكون نفسه وانت اذا
تذكرت ما سبق من تحقيق معنى قول الفلاسفة بعينية وجود الواجب لذاته يسهل عليك دفعهما
فليتذكر وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان وجوده ليس زايدا على ذاته فان قلت عدم
العروض لا يصلح مميزا عن الواجب عند الحكماء لتحققه فيه عندهم ولا عن شيء اصلا عند الشيخ
لصدقه على كل موجود عنده قلت المعللون لهذا الدليل معترفون بزيادته في الكل فيتوجه المنع
عليهم على ان الكلام في الوجود المطلق والحكماء معترفون بزيادته في الكل هذا ويمكن ان يكون
امتياز الوجوب عما عداه لخصوصية ذاته او معدوم قال في شرح المقاصد الاقرب انه ان اريد
الوجود المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب فوجود الانسان موجود ووجوده زايد

عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له وجود آخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا
بوجود هو نفسه هذا المعنى فحق وان اريد به انه نفس وجود فلا لدفع الواسطة بين المعدوم
والموجود بمعنى ما له الوجود وضابط تعلق الغرض بالامرين معا اعنى لذكر السواد من اللون
وقابض للبصر او عسر الاطلاع على ذاتيات الحقائق كما يعتقد مجهولية الفصل يعتقد مجهولية الجنس ايضا
واما هو الشارح في بيانه وذكر لان خصوصية الفصل مجهولة فطريق التمثيل والمراد خصوصية
الفصل مثلا مجهولة وقد ينبغي كلامه على ارتكاب الجزم بالجنسية دون الفصلية كما هو المشهور في كثير
من الحقائق والا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة اه القائل ان يقول لجواز ان يكون الاحتياج
بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر به من غير ان يقوم احدهما
بالاخر وايضا لو تم هذا الدليل قيام احد الجزئين بالاخر على العقد لكونهما من الاحوال ايضا
فيلزم الفساد الذي يلزم من قيام العرض بالعرض اللهم الا ان يقال قيام احد الجزئين بالاخر
لا القيام الماهية الواحدة وجه حقيقة انما يلزم اذا كانا موجودين او تقال ممتنع بطلان قيام
العرض لتفسير القيام بالتبعية في التحيز ومثبتوا الاحوال لا يقرون به بذلك ويجوزون ذلك
القيام فيكون دليلهم الزاما لكن الشارح صرح في حواشي التجريد بان القيام عندهم ايضا
مفسر بما ذكر لا بالاختصاص الناعت ويمكن ان يدعى ان المفسر بما ذكر قيام الموجود لا مطلق
القيام لان التحيز مطلقا يتبع الوجود عندهم كما اشير اليه في الدرس السابق قوله
وان عدماها معا او احدهما لفظ معا عبارة الشارح ذكرها تنبيها على ما هو حق العبارة
لان في كلام المص عطفا على المرفوع المتصل من غير تاكيد هذا وقد يقال كما ان تقدم
الموجود بالمعدوم محال كذلك تقومه بما ليس موجودا ولا معدوما محال ايضا فان
العقل لا يفرق بينهما في الاستحالة والجواب ان الحال لكونه مجاوزا عن التقرر في الثبوت حد
العدم جوز كونه جزءا للموجود وعدم فرق العقل في الاستحالة محل المنع ولذا دفع
بهذا قول صاحب المقاصد ايضا وانا اتعجب منهم كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان

يكون

يكون من افراد اللاموجود موجود الذي هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون من افراد
المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل اخص منه فتامل او يمنع الملازمة الاولى لتقرير
منع الملازمة كما هو قانون المناظرة وقد ذكر في بحث اللزوم من شرح المطالع ايضا
الا انه اخره خوفا من ايشاد الكلام فتدبر او بعموم الاول بل لكل الاخر وجه الاحتمال
الاول اي قيام الفصل بالجنس على تقدير التغاير الخارجي ووقوع الفصل نعتا له ووجه
احتمال قيام الجنس بالفصل كونه مقوما للجنس ولو علمت ان هذه الصورة فان قلت
خلاصة كلامه ان امتناع مطابقة الصور للبسيط الخارجي انما هو في الصور الخارجية
لا العقلية وهذا ينافي ما اشتهر بينهم من ان الصور الذهنية موافقة للصور الخارجية
بحيث لو اخرجت الصورة الذهنية كانت بعينها الصورة الخارجية قلت لا منافاة لان
المنتزع منه لما كان بسيطا فاذا اخرجت الصور الذهنية كان كل منها عين الصورة الخارجية
اعني صورة البسيط ذكر لهم وعن ابن شاد الى ان المراد بالمعنى ما فوق الواحد
ويعلل القادرية بالقدرة هذا عند المعتزلة بالنسبة الينا اذ لا يقولون بان القادرية
مثلا معللة في ذات الله تع بقدرته موجودة قائمة به تع وقد نقل عنه ان
الاحوال المعللة اه فيحتمل ان يكون هذا جوابا للسؤال المذكور ابتداء ووجهه
ان الحيوة لله تع عند ابي هاشم جعل تجويز تعليل الحال بالحال في صفاته تع غير صحيح
وقد يقال هذا تاييد للجواب الاول حيث عد المص الحيوة من الاحوال المعللة مع انها
ليست من توابع الحيوة فعلم ان ما نقله المص من الاشتراط ليس على مذهب ابي هاشم واعلم
ان الآمدي قال في ابكار الافكار اتفق ابو هاشم ومن تابعه على القول بالاحوال من المعتزلة
على ان الحيوة وكل صفة يشترط في قيامها الحيوة وكذا الاكوان توجب لمحالها احوالا معللة واما
ما عدا ذلك من الصفات التي ليست بحيوة ولا يشترط في قيامها الحيوة ولا من الاكوان كالسواد
والبياض وغير ذلك من الاحوال فقد قال ابو هاشم انها لا توجب لمن قامت به من المحال

ذايلة الى ههنا عبارة الامدى فقد تبين ان قصاد الشارح فى النقل عن ابى هاشم
على الجوة وتوابعها قصود من وانما يتمايز بالاحوال الى لا بالذوات فلاحط اضافي
فلا يسارق الامتياز بالعدميات والوجوديات حال الوجود واعلم ان القول بتساوى الذوات
لا ينافى تميز قول الحالية الاجناس والفصول كما لا يخفى لا بد وان يحتصل لى لا بد ان
يتمايز ويختص فالواو عاطفة على المقدر وقيل الواو زايدة فى خبر لا للتاكيد اللصوق
لا للعطف على المقدر وقس على ما ذكرته نظاير هذا التركيب قوله فالكلام فى اختصاص
الذات بها فيه بحث لما سنذكره فى الجواب الاول لانهم يلتزمون التسلسل فى الاحوال ويتشبث ما ك
الا ان رد الرازى مندفع عنهم فلقائل ان يقول يجوز عندهم ان يكون اختصاص كل
ذات بحال لحال اخرى لا الى نهاية فلا يلزمهم الترجيح بلا مرجح ويمكن ان يجاب عنه بان الاحوال
الغير المتناهية ان حصل لكل ذات لم يبق الاختصاص المفروض الا لم يكن الاشتراك فى الملزوم
ملزوما للاشتراك فى اللازم وكل منهما محال والله اعلم بحقيقة الحال فالاشتراك فى الذوات
الظاهر ان المراد بالذوات الخصوصيات والظرف متعلق بالاشتراك الكاين فى الذوات وقوله
اعنى التساوى فى الحقيقة بالنظر الى ما آل المعنى وقد يقال لم لا يجوز ان يكون اختصاص
الذوات بالاحوال كاختصاص حصص الاجناس بالفصول وحصص الانواع بالتشخصات
وليس لشى من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما وما قيل ثبت حال اخر لانها صفات
قايمات بما يقوم به الحال لان مقوم الشى يقوم بما يقوم به الشى فيوجد موجب الحال ومقتضاها
من وجود موصوفها فانه يدفع اعتراض الابهرى بعدم لزوم حال اخر بناء على عدم القيام
بالموجود قوله ويعود وانما قال فيه بحث لان النقض ما بى الوجهين فى ما يتم اذا
كان مفهوم الحال ذاتيا لما تحته من الخصوصيات حتى يلزم تمايزها بفصول هى احوال ايضا
مشتركة فى مفهوم مطلق الحال ويلزم التسلسل وهو ممنوع لجواز ان يكون عرضا عاما
لها ويكون تمايزها بذواتها فلا يلزم التسلسل بالجملة مبنى الوجه الثانى مثبتى الاحوال

ان يكون ما به الاشتراك والامتياز من مقومات الحقايق الموجودة وذاتيا لها
لما صح جوابه والا فلا محذور فى كونهما معدومين فلا يرد النقض الا بعد اثبات
كون كل من المميز والمشترك ذاتيا للاحوال فان قلت لو سلم انهما ذاتيان لها لم
يتوجه النقض ايضا لجواز ان يكون احدهما او كلاهما عدميا ولا يلزم تعلق المعدوم
بالمعدوم بل بالعدمى ما ليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم ولا يمتنع ذلك فان الحال
لما كانت واسطة بين الموجود والمعدوم فلها حظ من الطرفين فانهم يجعلونها متجاوزة
فى التحقق حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للحقايق
الموجودة ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما لها فلا عليهم ان يجوزوا تقوم
الحال بالمعدوم قلت كلامنا فى الاحوال التى اثبتوها للحقايق الموصوفة الموجودة مقومات
لها ولا يجوز تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقايق به لان مقوم المقوم مقوم
وقد يجاب عن النقض باختيار ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص
موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم
الحال لانه مشترك بين بعض الاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم الحال حال فى بدء نفسه
حتى يتسلسل كما سيذكره الشارح فان قلت يتم النقض فى الاحوال القايمة بالاعراض
اذ لو كان احدى مقوماتها موجودة لزم قيام العرض بالعرض اذ لا شك ان مقوم
الشى مقوم بما يقوم به ذلك الشى كما مر قلت ان كان الكلام فى الاحوال المقومة للاعراض
فليست بقايمة بها بل بمحالها وان كان فى الاحوال الخارجة القايمة بها فقد عرفت ان
الاستدلال لا يتم لجواز تقوم الحال بالمعدوم فتامل وفيه نظر اورده الشارح
فى حواشى التجريد بما حاصله ان برهان التطبيق يدل على امتناع ترتب امور غير متناهية
مجتمعة فى الثبوت سواء كانت موجودات او احوالا وهذا البرهان هو المعتمد عندهم
فى ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع فمراد الامام ان تجويز التسلسل فى الاحوال

يستدل به اثبات الصانع بالطريق الذي سلكوه واعتمدوا عليه وبهذا القدر يكفي الزاما
لهم لانه وصف لها بالتماثل وحمل التماثل على معناه الاصطلاحي موقوف على كون الحال ثابتة
من احوال الصفات النفسية وهو محل بحث وحمله على معناه اللغوي لا يتوقف عليه لكن كونه
من الاحوال لتردد وبالجملة مراد الناقض الاشتراك والاختلاف بمعناهما اللغويان
والاحوال المعدومة ايضا يوصف بهما فجواب الامام حق ولا يرد نظر المص
فلان الحال لا تقوم الا بالموجود فهو بحث لان القيام في الجملة كاف لحمل الموجودين
وتماثل الموجودين واختلافهما قائمان به فلا نقدح في كون التماثل والاختلاف من
الاحوال قيامها بالاحوال والحلية وكل مفهوم اعتبر فيه سلب فهو عدمي فرد للفاضل
الطوسي على جواب الامام بان الحال وصف ليس بموجود ولا معدوم فلا يكون ثبوتيا محضا
وحاصل الرفع ان اعتبار السلب في مفهوم الحال ولو بالجرء يستلزم عدميته ولا حاجة
بنا الى ادعاء ان هذا السلب عين مفهوم الحال وهو الموجود الخارج الماهية
ويراد فيها المائية وان اختلف وجه التسمية فالماهية منسوبة الى ما هو ويطلق على الحقيقة
باعتبار صلوحها للجواب عن السوال بما هو كما تطلق عليها الحقيقة باعتبار ان تحقق الشيء
بها والمائية منسوبة الى ما ويطلق عليها باعتبار صلوحها للجواب عن السوال بما
لكل شيء حقيقة هو بها هو الظاهر ان المراد بالشيء هاهنا هو اعم من الموجود ولو بمجاز فان
الماهية تعم الموجود والمعدوم وهي المرادة بالحقيقة هاهنا ويمكن ان يراد به معناه
الحقيقي اعني الموجود بناء على ما اشتهر من ان الحقيقة قد يخص بالموجود ثم قوله هو بها
هو موقع التعريف للحقيقة والظاهر على ما في شرح المقاصد انه مبني على ان الماهية
ليست بمجعولة بجعل الجاعل كما هو راي جمهور الفلاسفة والمعتزلة فلا يصدق التعريف
على العلة الفاعلة وقد يمنع البناء على ما ذكر لان القائلين بان الماهية مجعولة يعتبرون
بهذا التفسير ايضا ويدفع الاعتراض بالعلة الفاعلة بان الشيء عبارة عن الامر الخارجي

والباء في بها متعلق بالاتحاد المستفاد من هو هو فكانه علم في الاتحاد والتلازم
تعلق ما به الشيء هو مع انه اخص وتلخيصه ان الماهية عبارة عن الصور العقلية وهي من حيث
ذاتها نفس الامر الخارجي فانه لو اقترنت الصورة العقلية بالوجود الخارجي وما يتبعه كان الحاصل
عين الامر الخارجي واذا جرد الموجود الخارجي عن العوارض كان الباقي هو تلك الصورة العقلية
فمعنى التعريف ما به يتحد الامر الخارجي في الوجود ولا يخفى عليك ما فيه من التعسف فاذا
قيست الى الامور العارضة اه قيل بما هو وفي سلب الماهية الى العوارض فلا شك انها ليست عين
الماهية ولا جزءا منها فلا فائدة في النفي بهذا المعنى وانت خبير بان عدم الفائدة انما هو اذا لوحظ
عنوان العروض في المعنى الذي صار الحكم بالنفي المذكور واما اذا قيس الماهية الى الامور العارضة
ولوحظت تلك الامور من حيث خصوصياتها فعدم الفائدة ممنوع لان حملها على الماهية ربما اوهم
انها نفسها او جزؤها فاحتيج الى البيان نعم يرد انه اذا لوحظ الماهية مع العوارض ايضا فالنفي
بهذا المعنى صحيح اذ لا يكون العوارض جزءا من نفس الماهية وان كان جزءا من المجموع فالتقييد
بالحيثية مستدرك ويتوهم الجواب معنى ترك التقييد بالسدفع الوهم في تلك الصورة ويعال
مراد المص ما ذكره الشيخ في الشفاء من انه اذا لوحظ الماهية فقط لم يحكم عليها بشيء من العوارض
لانه يحتاج الى ملاحظة عارض والعروض ان الملحوظ هو الماهية ليس الا ويؤيده قول الشارح
وبالجملة اه فليست الماهية الجزء باء وانت خبير بان قول المص هي مغايرة لما عداها وقوله
فليست الماهية الجزء بانا بانا او طبعا فلا وجه لحمل كلامه عليه على معنى ان شيئا منها ليس نفس الماهية
ولا داخلا فيها قيل لا يوافقه قول المص ليست الا الانسانية فانه يعطي ان لا يكون من حيث هي هي وحدها
ايضا وان تعم قوله ولا شيئا من المتقابلات الا الاجزاء ومقابلاتها كالناطق واللاناطق بالنسبة
الى الانسان مثلا فلا وجه لاطلاق قوله ولا داخلا فيها وبالجملة قول المص ليست الا الانسانية
يشعر بان المقابل لها اعم من العوارض والاجزاء وانت خبير بان سياق كلام المص يفيد ما ذكره
الشارح الا ان يحمل لفظ ما عداها على المعنى اللغوي ويحمل اللازم على ما لا ينفك عن الماهية سواء كان

داخلا فيها او خارجا عنها وهو خلاف الظاهر لا بمعنى انها ليست متصفة بشئ الخ عدم
كون هذا المعنى مراد المص ظ لا يقوله فليست الماهية الا انما الخ متفرع والمآل على مغايرة
الماهية للعوارض والمتفرع على المغايرة عدم العينية والجزئية لا عدم الاتصاف لكن الكلام
في قوله فانها تستحيل الخ فان الكلام في الماهية المطلقة والمتصف بالعوارض حتى بلوازم الماهية
باعتبار احد الوجودين قطعا لكان جوابه ويمكن ان يقال الاطلاق المذكور بمعنى عدم اعتبار
الوجود مع الماهية لا اعتبار عدمه حتى لا تتصف بشئ من المتقابلات ويؤيده ما سنذكره من ان الماهية
المطلقة موجودة بوجود احد قسميها اعني المخلوطة فتامل والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى
المراد بالملاحظة الاخرى ما يكون متعلقة بما لم يلاحظ اولا لا اجمالا ولا تفصيلا بقرينة سياق الكلام
اذ المراد انه لما احتيج الى ملاحظة اخرى على التقدير بل اعني على تقدير ان يلاحظ ما هو داخل
في الماهية ولا اجمالا او على تقدير ان يلاحظ تفصيلا بل كان ينبغي ان يحتاج الى ملاحظة اخرى
على التقدير الاول فقط بناء على ان الحكم بالاجزاء يستدعي تصورها مفصلة فاندفع ما يتوهم من
ان قوله والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى لا يصلح لان يكون تنبيها على ان العوارض ليست داخلة
في الماهية لجواز ان يكون الاحتياج الى الملاحظة الثانية لان لا يستحق ذلك الداخل في مرتبة
الاجمال لاحتياج الحكم الى ملاحظة المحكوم به تفصيلا فتدبر لما امكن اتصافها بسلبها كلامه
في العوارض المحمولة على الماهية مواطاة كما نبهناك عليه فلا يرد على الملازمة ان الوجود
لو كان نفس الماهية لم يمتنع اتصافها بالعدم لاتصاف الوجود به في التحقيق فلسا ما هذا ثم
كلام الشارح يدل على ان قوله وايضا الخ في العوارض التي يمكن تزايلها وتواردها على سبيل
التقابل فالمراد بالمتقابلات في قوله ويستلزمه لشئ من المتقابلات هذه العوارض ايضا كما يدل
عليه قوله ومن هذا يعلم آه فلا يرد اقتضاء الاربعة للزوجية نعم يرد ان الدليل اخص من
الدعوى وهي مغايرة الماهية لجميع العوارض امكن تزايلها وتواردها ام لا فان قلت كلام المحقق
الشارح وغيره من المحققين ان ماهية الاربعة مثلا لا تقتضي من حيث هي الزوجية بل تطلق

الوجود مدخل في هذا الاقتضاء وهذا معنى لازم الماهية لكان جوابه فالماهية الاربعة مثلا
اذا لم يعتبر وجودها وانتفاؤها بل ما هي هي قابلة للفردية فلا حاجة الى تخصيص الكلام
بالمتزايلات قلت لو سلم هذه القاعدة فقد عرفت ان الكلام في الماهية التي لم يعتبر معها
الوجود وان عدم الاعتبار ليس اعتبارا للعدم فتامل بمعنى انها ليست نفسها ان قلت
لم لم يتعرض لصحة السلب بمعنى انها ليست عارضة لها قلت لان السلب بهذا المعنى لو صح لصح
سلب الشئ عن نفسه ولم يقل به احد لكن باعتبار آخر وهو ان جعل الجزء الذهني جعل الكل
لان الطبيعة الجنسية مثلا من حيث انها جزء الطبيعة النوعية عينها لا بعض ظاهره تفريع
قوله فاذا سئلنا الخ على ما سبق بعض ان يقال هاهنا معناه ان السلب بنفسها ولا داخلة فيها
ويمكن ان يقال مراد المص بالاقتضاء الاقتضاء بالعينية والجزئية لا مطلقه ويؤيده قوله
سابقا لازما لها او مفارقا اذ لا يصح نفي مطلق اقتضاء اللواحق اللازمة للماهية ضرورة
تحقق اقتضاء الفردية للثلاثة مثلا فيح يتلائم سابق الكلام ولاحقه ويندفع ما ذكر في
في شرح المقاصد من انه اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية
صح في مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج اوليست بفرد دون قولنا الانسان من
حيث هو ضاحك او ليس بضاحك فما ذكر في المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء
السلب وهو باطل ليس على اطلاق لا يقال الاقتضاء بالعينية لا معنى له لان الاقتضاء نسبة تقتضي المغايرة
لانا نقول المغايرة الاعتبارية كافية وهي متحققة قلنا لا هذا ولا ذاك فان قلت ان كان معنى
هذا الجواب ان الماهية من حيث هي لا هذا ولا ذاك كان قولا بارتفاع النقيضين عنها بتقديم الحيثية
وقد مر انه باطل وان كان معناه ان الماهية ليست من حيث هي هذا ولا ذاك لم يطابق السؤال
لان السؤال عن المعد والموجب على الحيثية فلا يطابقه الجواب بالسلب الداخل عليها قلت نختار
الثاني ولا نسلم عدم المطابقة وانما لم يطابق لو كان المقصود تعيين احدهما اما لو كان رد زعم
ثبوت احدهما فلا فان السائل انما رتب العدول على الحيثية بناء على زعم ذكروا المجيب بابطال

السلب على الحيثية على خطاء ذكر الزعم فليفهم فان قيل الانسانية اه هذا شبهة ابتداء على وجود الماهية المطلقة المشتركة ولا يبعد ان يورد على قوله ومع الكثرة كثيرة قلنا من حيث هي هي اه
اجاب عنه صاحب المقاصد بوجه آخر وهو انها عينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع كون
الواحد لا بالشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متقابلة بحسب طبيعة الاعم ان يكون كذلك
ولا يخفى انه انما يصح اذا لم يعتبر قيد الحيثية ولو وقع بدل قوله اه ظ كلام السائل مشعر بان مراده
ان الانسانية التي من حيث هي في زيد هل هي الشيء في عمرو ام لا فلو قال المص بدل قوله في زيد وعمرو
لو كان هو هو ان الانسانية من حيث هي في زيد فلا فقه من اول الامر كما قال البعض التي في زيد
وان كان ذكر التوهم مندفعا بقوله ولا في غيرها في اعتبارات الماهية اشار اليه في
حواشي المطالع من ان ما ذكر ليس تقسيما للماهية الى الاقسام الثلثة حتى يكون تقسيما للشيء
الى نفسه والى غيره بل بيان ان لها اعتبارات ثلثة بالقياس الى عوارضها يسمى بمخلوطة الظان
المخلوطة هي المعروضة للواحق من حيث هي كذلك اعني الماهية المقيدة لا المجموع المركب والا لتربع
الاقسام وقيل موجود الا في الذهن اه رد عليه صاحب المقاصد بان هذا البعض كونها مجردة
بل غاية الامر ان العقل يتصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للماخوذ بشرط
لا سوى ما يعتبره العقل كذلك قلنا فح لا يمتنع وجوده في الخارج بان يكون مقرونا بالعوارض
والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه
مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل
كذلك جاز وجوده فيهما او قد اشار الشارح الى جوابه بما حاصله ان المراد معنى ما هو موجود في
الذهن ههنا ما يتصوره العقل اعم من ان يكون ذلك التصور مطابقا للواقع ام لا فتحقق الا لذي
سواء كان المجردة ويكون متصورة للعقل مفروضة له واما ان ذكر الفرض مطابق للواقع
فتحقق لا لذي بل نعترف بانه خلاف الواقع ولا حكم على شيء الا بعد تصوره فيه بحث اشرنا اليه
في بحث الوجود الذهني وهو انه يكفي في التصور للحكم حصول المحكوم عليه اجمالا او بواسطة امر عارض له

وهو الموجود في الذهن حقيقة فلا يلزم من الحكم على الماهية المجردة وجودها في الذهن
كما يدل عليه سياق كلامه فتامل وقيل ان شرط تجرده اه فيه بحث لان هذا القائل
ان اراد بالعوارض الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور
القائمة بالاذهان لا نسلم امتناع وجودها مجردة في الخارج بما ذكره لان الكون الخارجي
ليس من العوارض الذهنية بهذا المعنى لان زيادته في العقل وان اراد بالعوارض الخارجية
ما يكون عروضه بحسب نفس الامر وبالذهنية ما يجعلها الذهن قيدا فيها واعتبر عروضها
من غير ان يكون ذلك بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجود المجرد عن اللواحق الخارجية
في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية بهذا المعنى ويمكن
ان يقال اراد بالعوارض الخارجية ما لا يعرض الا للموجود الخارجي سواء كان المعروض
موجودا قبل عروض هذا العارض او حال عروضه فعلى هذا يكون الوجود من العوارض
الخارجية ويؤيده انهم اعتبروا ان تعريف الحال القائم بالموجود الخارجي ثم جعلوا الوجود
من الاحوال كما سبق تحقيقه اذ هي ما جعله الذهن قيدا فيها على ما ذكره المص لا تقابل
ما بالاستلزام الخارجية والذهنية من العوارض كما لا يخفى واحتج عليه بان الانسان اه فيه
بحث اما اولا فلان هذا الاحتجاج على تقدير تمامه انما يدل على التجرد عن العوارض المفارقة
لا عن لوازم الماهية وبهذا القدر لا يثبت التجرد الذي نحن بصدده واما ثانيا فلان الانسان
قابل للعدم كما هو قابل لسائر عوارضه المتقابلة فيوجب الدليل على تقدير تمامه تجرده عن عارض
الوجود ايضا فكيف نحكم بمقارنته له البتة وقد يقال الظاهر من كلام افلاطون ان مراده
الحكم بوجود الكلي الطبيعي فمعنى كلامه ان الماهية من حيث هي ازلية ابدية بقربه ودليله
وقوله في المدعى قابل للمتقابلات الا انه يجاري اطلاق الفرض على الماهية على تقدير تحقق هذا
الاطلاق في كلامه بمعنى انها طبيعة واحدة وفي التجرد بمعنى ان شيئا من العوارض ليس بنفس
الماهية ولا اجزائها ولا يكون دليله واردا على مدعاه غاية ان يرد عليه ما ورد على القائلين

بوجود الطبايع مثلما او اربابه هذا التاويل مستبعد جدا فان دب كل نوع لا يوجد في المتقابلات
واني يدبره بنوع يتعلق بافراده كالاجناس العالية اذا لم يجوز التركيب من امرين متساويين
متباينين في العقل فقط لم يذكروه مثالا لان مثال البسيط الخارجي الذي ذكره مثال له ولو
فان صدق كل منهما على كل افراد الاخر فهما متساويان كما ان المعتبر في المساواة صدق كل منهما
على كل افراد الاخر كذلك المعتبر في العموم صدق احدهما على كل افراد الاخر دون العكس فليس مفهوم
الكلي اعم مطلقا من مفهوم الانسان لصدقه بدونه في الاشخاص بل اعم منه من وجه اذ الجنس
تصادق فيها في الاصناف الانسانية ومباين له ان ادعى انحصار ما صدق عليه الانسان في الاشخاص
ولا يقدح في التباين حمل الكلي على الانسان لانه انما يحمل على مفهومه كما في القضايا الطبيعية وكذا
يحمل مفهوم الكلي الحقيقي على مفهوم الجزئي الحقيقي مع تباينهما اتفاقا والسائر ان يعد جادا
صدق احدهما على ما صدق الاخر اذا اعتبر ماهية مركبة منهما فان قلت الحيوان جسم حساس
متحرك بالارادة على ما هو المشهور فعلى التقدير ماهية منهما بلا احتياج الى اعتبار معه قلت
اراد الماهية المركبة منهما فقط كما يتبادر من السياق وايضا قد يقرر ان المفهوم للحيوان
احدهما وان ذكرا معا في تعريفه لعلم العلم بان ايهما متقدم مقوم له وفيه الاحتياج
انما الاعتبار على كل تقدير نحو الجسم الابيض المتكلمون لا يقولون بالسطح ومن ظهر
كون الجسم اعم مطلقا من الابيض وهو ظ ثم الجسم مقوم له اي معين ومحصل لان
الابيض ليس له تحصل في نفسه بل في ضمن نوع كالجسم بل يكون الامر بالعكس وهو
على قسمين قسم يكون العام فيه جاريا مجرى الموصوف والخاص مجرى الصفة وقسم
على العكس فمثال المص للاول والشارح للثاني هو المقوم للحيوان اي المعين والمحصل
له لا الداخل في قوامه كما هو المشهور من معنى المقوم ومن هنا يقال فصل النوع مقوم
له مقسم للجنس من علل الاربع المراد من العلل الاربع الفاعل والغاية والمادة والصورة
لكن المراد بالمادة ما هو الداخل في قوام المعلول حتى يرد الاعتراض على المشهور الفطرية

كالمسجى

كالمسجى من ان المحل بالعكس لما الحال اسبه بالمادة مشابهة تامة فهي معدودة في عدادها
وقس عليه حال الصورة قلت معنى تركب الشيء اه ليس مراده ان معنى الاخذ مع الشيء
مطلقا هو الاخذ بالقياس اليه والا لم ينحصر في الاقسام المذكورة مع عدم استقامة بعض
الامثلة بل مراده تعميم الاخذ مع الشيء الاخذ مع الاضافة اليه والاخذ مع ذاته وهذا العموم
يكفي في دفع الاستدراك كما لا يخفى على العيان ادنى مسامحة نحو العطاء قال في حواشي
التجريد الداخل في مفهوم العطاء هو الاضافة الى الفاعل دونه لكن لا تعقل الاضافة بدون
تعقله وقس على ذلك كثيرا من الامثلة واعلم ان ما سوى اجزاء العشرة ليس مثالا للشيء
المعتبر مع غيره كما يتبادر من كلامه بل للماهية المركبة من ذلك الشيء وغيره فان المعتبر مع
الاضافة الى الفاعل هو الفاعلية التي هي جزء العطاء والجزء الاخر هو نفس الاضافة وعلى هذا القياس
ذلك ان يجعل الامثلة ما يستفاد من حصر بحالا نفس المضاف نحو اجزاء العشرة وهي الوحدات
المتفقة الحقيقة مبني على ان لا يعتبر في العشرة الجزء الصوري لا لانه حينئذ يكون تركيبها من العلة
والمعلول اذ ليس الصورة علة لتعدد وجود ما في العدد علة لشيء من الاجزاء اي هي حيث
صوري للمجموع بل لانه لا يكون العشرة حينئذ متشابهة الاجزاء كالجسم المركب من الهيولى
والصورة وفيه بحث لان هذا مركب من الشيء مع علة الصورة او من الشيء مع علة المادة
فلا يكون المثال مطابقا اذ المعتبر لا يحتمله فان قيل هو مدفوع بما عرفت من ان المراد
من تركب الشيء مع احدى علله ان يوخذ هو من حيث عرضت له اضافة الى علته وليس الامر
هاهنا كذلك اذ ليس الجسم عبارة عن الهيولى التي فيها الصورة ولا الصورة التي فيها
الهيولى بل هو عبارة عن مجموعهما معا قلنا فهكذا ينبغي ان يكون المراد من تركب الشيء
مع غيره علله ومعلولاته ان يوخذ هو من حيث عرضت له اضافة الى ذلك الغير وليس الامر
كذلك في الانسان والعشرة ونحوهما من الحكمة والفقه والعدالة وقد سبق تفصيلها
في اواخر شرح الديباجة فلا نعيده فان النفس الناطقة انما اخرها نقلا من الشارح رحمه

يمكن ان يجاب بانه يكفي في التمايز الحكمي بين البدن بمحسوساته وبين النفس الناطقة وقد يناقش

ما يقال في الجواب يكفي في التمايز جواز ان يحل احدهما مع عدم الاخر فالفرق ظاهر لان البدن

بلا نفس قد يحس كما في الميت واما السواد والصوت فلا يحل احدهما بدون الاخر قطعا

فان قلت ما ذكره الشارح انما يرد اذا حمل النفس على الجوهر المجرد واما اذا حمل على غيره فلا

قلت ان بني التمثيل على مذهب الفلاسفة فقد عرفت حاله وان بني على مذهب المتكلمين فالنفس

عندهم هي الهيكل المخصوص فلا تمايز بينها وبين البدن ايضا وقول النظام النفس الشارية

في البدن سريان ماء الورد في الورد لا يفيد التمايز الحلي ايضا لان الورد مجموع الماء ومحله

والانسان المركب لو كان اعتبار ما عن الروح والجسد انما قال لو كان اعتبار بالان الروح

اعني النفس الناطقة مجرد والبدن مادي فلا يحصل منهما تركب حقيقي وقد يقال لا بعد في ذلك كما

ما يتلو عن الماهية الغير المادية والصورة الجسمية ولواحقها المادية جسم موجود مشار

اليه والتحقيق ان الموجب لاخذ النفس مع البدن حكم الوحدة وارتباط احدهما بالاخر

حيث ينفعل كل منهما على الاخر فتاثر النفس عن البدن كالكيفيات النفسانية الحاصلة بسبب القوى

الجسمانية غضبية كانت او شهوانية وتاثر البدن عن النفس مثل ان يقشعر الجلد ويقف

الشعر عند استشعار جانب الله تعالى والفكر في جبروته غير معقول اه فان قلت يجوز ان يعتبر

ماهية من العدمات بان يكون تلك العدمات اجزاء للماهية وعدم معقولية تعقلها الا

مضافة الى الوجودات لا يستلزم كون تلك الوجودات معتبرة في الماهية بالجزئية قلت

تلك العدمات العدمات اما ان تعتبر من حيث انها مضافة الى الوجودات ام لا وان كان

الثاني لم يعتد وان كان الاول يدخل الاضافة قطعا كما اشار اليه الشارح في حاشيته

الصغرى وان كان المضاف اليه خارجا وهي المرادة منه بالمعنى الوجودي لا المضاف والمضاف

اليه اذا لم يجعل الاضافة اي مطلق والا فلا امتناع في ذلك التقسيم بناء على وجودية بعضها

ويكون صدق السالبة الخارجية اه فيه بحث لان القضية العادلة الانسانية انسانية

وكذا في كل ماهية فصدقه فانه اذا الوصف تعدم الموضوع صدق العدمية في

الذهن والحاصل ان القائل بمجعولية الماهية يقول ان كون الانسان انسانا في نفس الامر

بجعل الجاعل الا ان كونها انسانا في الخارج به او ما انه الى مجعولية الهوية لان الانسان

في الخارج عين الهوية ولا كلام والاحكام فيه والثاني الاعم بمجعولية ما يقول لو كان الانسانية

مجعولة لم يكن الانسان انسانا في نفس الامر عند عدم الجعل فلا يتجه الجواب بان صدق

السالبة لعدم وجود الموضوع في الخارج فتامل وهو ايضا ماهية ونفسه اه فيه بحث

لان الوجود والموصوفية من المعقولات الثانية الممتنعة الوجود في الخارج والكلام

في الممكنات وتعلق الجعل بالممتنع لا بالايجاد غير مستقيم فتامل هذا ما يقتضيه سياق

الكتاب اه فبطل ان مراد المصنف ان الماهيات كلها مجعولة لما ذكره في تحرير المسألة اذ لا

نزاع في ان للواجب تعالى جعلا وتاثيرا في الممكن فلو لم يكن الماهية مجعولة اذ النفع بالمجعولية

عن الماهية الممكنة لان وجوده وموصوفيته ماهية والمقدر ان الماهية ليست متعلقة للجعل

فيتم التقريب ويناسب الجواب ايضا وفيه نظر اذ المقدر ان ليس بعض الماهيات مجعولة

لان نقيض الايجاب الكلي الذي ادعى هو السلب الجزئي وما ذكره انما يتم لو كان المقدر

السلب الكلي اللهم الا ان يبنى الكلام على ان بعض الماهيات اذا لم يكن مجعولة كان الجميع

كذلك اذ لا فرق بين ماهية وماهية بعد كونها ممكنة خاصة فتامل هو الوجود الخاص اه

فيلزم ان يكون الماهية ايضا مجعولة لان جعل وجود العام ضروري في ضمن الخاص

والجواب ان المجعولية هو الاحتياج ولا يلزم من احتياج الخاص احتياج العام وقد

يجاب بان البحث في الماهية من حيث هي هي لا في الماهية المخلوطة كما ستعلم من التجريد

لا يعرض للبسيط ان قلت فعلى هذا يلزم امكان المركب من ممتنعين اذ لا احتمال التعدد الواجب

لذاته قلت الامتناع الضمني لانه كالامكان يستدعي شيئين نعم يلزم امكان المركب من الجنس

بعكس اللهم الا ان يقال امكان الجميع غير امكان الوجود والمحذور هو الثاني والملزوم في المركب عندنا هو

الاول لو صح ما ذكرتم المراد بما ذكرتم هو المدعى لا الدليل لكون الاعتراض معارضة والملازمة
المذكورة في المتن تفصيل الملازمة المذكورة في الشرح وفائدة ذكرها ظهور توجيه الاعتراض
او وجودها فيه لبطلان الوجود المجعول يمكن ان يعتبر بالنسبة الى البسايط في الفارق ويمكن
ان يجاب بالتكلف تامل لا انا نقول ذلك الذي ذكرتموه اه ان قلت لعله نقول المجعولية هو
الانضمام مثلا قلت بعد تسليم تحقق الهوية الانضمامية تلك الهوية ان كانت بسيطة لم يتعلق
بها الجعل وان كانت مركبة كان المجعول هو الهوية الانضمامية وننقل الكلام اليها حتى
بمعنى انه لا ينتهي الى امر يمكن تعلق الجعل به والاعتراض المذكور معارضة لا نقض اجمالي
كما ذهب اليه الشارح الابهري اذ لا يمكن اجراء الدليل المذكور بعينه في المركب كذا
نقل من الشارح وفيه بحث لان النقض الاجمالي على وجهين احدهما جريان الدليل في موضع
مع تخلف الحكم فيه واستلزام محذور او السفسطة وههنا هو الاول لا الثاني فلتتامل
بل لمطلق الوجود اي بل لا مدخل له قال الشارح اقتضاء الماهية لشيء واتصافها به
من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه
من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فليس معنى لازم الماهية انها متصفة به سواء
وجدت باحد الوجودين او لا بل معناه انها اينما وجدت كانت متصفة به اذ ليس
لاحد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل المقتضي الماهية باعتبار مطلق وجودها فيه
بحث لان ما مع العلة لا يجب ان يكون له دخل في العلية فان ما يساوي العلة لا
ينفك عنها ولا دخل له في العلية الا يرى ان الصورة الشخصية علة لتشخص الهيولى
مع كون الهيولى علة لتشخص الصورة ثم الاقتضاء مقدم بالذات على الاتصاف
فلا يلزم من عدم انفكاك الماهية عن الوجود مدخلية في العلية والاقتضاء اللهم الا
ان يقال لو لم يكن للوجود دخل في الاقتضاء لصح الاتصاف مع قطع النظر عن الوجود
لان هذا الاتصاف مقتضى الذات وانت خبير بان الاقتضاء امر ثبوتي فالاتصاف به

بعض

بعض احد الوجودين فتامل وقسم تلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن الخ
ان التناقض آتية من لواحق الوجود الذهني ايضا هو المسمى بالمعقولات الثانية ان
قلت الامكان من المعقولات الثانية مع انه لازم للماهية كما سيجيء قلت معناه انه
لازم لموصوفه الذي هو الماهية الممكنة لا باعتبار مطلق الوجود بل باعتبار الوجود
الذهني فان معنى امكان الماهية هو قابلية الماهية للوجود والعدم من حيث
هي وتلك القابلية والحيثية لا تعرض الا بحسب الوجود الذهني فان قلت امكان الوجود
في الذهني ايضا من المعقولات الثانية مع ان ثبوته للماهية ليس باعتبار الوجود
الذهني والاتصال الوجودات الذهنية وليست اعتبارية صرفة حتى يلتزم قلت سبق
الكلام فيه في بحث الوجود ولما ذكر بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل اطلق المجعولية
على الوصف المترتب على الاحتياج لكن لما كان الفرق باعتبار المبدأ فضوا على
الفارق وههنا بحث وهو ان ما سبق من تفصيل العوارض وتقسيمها الى الثلثة
يدل على ان العوارض المذكورة ما يعرض باعتبار احد الوجودين مطلقا او بخصوصه
احدهما المجعول الاحتياج الى الفاعل من عوارض الوجود الخارجي اي عارضا بالخارج
وتعلقه بحالها مرو ان اراد ان الموصوف به امر خارجي ولو حال الاتصاف يلزم
ان يكون نفس الوجود الخارجي من هذا القسم لا من القسم الثالث عن المعقولات
الثانية مع انه منها فتامل وجوابه ان المجعولية ليست نفس الماهية اه فقولهم الماهية
غير مجعولة ينبغي ان يحمل على السلب العدولي كما هو ظاهر العبارة لان الماهية من
حيث هي ليست غير مجعولة ايضا على معنى ان اللامجعولية ليست نفسها ولا داخلة
فيها وجه الابعدية مع انه ابعد وانفاء وجه تخصيص هذا البحث بالمجعولية انه على هذا
كان معلوما اول بحث الماهية فلا وجه لذكره ثانيا كما هو دابهم كان صوابا بلا رتبة
واما قولهم ان الامكان لا يعرض للبسيط فلم يريدوا به امكانه بالقياس الى وجوده لظهوره

بطلانه اذ الكلام في الممكن دون الواجب والممتنع ايضا ولو صح نفي هذا الامكان عن البسيط
لانتفى عنه الوجوب والامتناع ايضا لانها نسبة كالامكان اذا ادوا به حاجته وذاته كما
في المركب وقد يقال في توجيه القول الثالث على ما ذكره فيه البعد الذي كان هو يبعثه اذ يحصله
ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم
الوجود دون الماهية ولكن لا يعول البعد المهروب عنه هو القول بان نزاع العرق البلس
في كون المجعولية من لوازم الماهية او احد الوجودين اي ان يكون الملحوظ بعنوان
البحث هذا المعنى فلزوم كونها من لوازم ماهية المركبة دون البسيط على قول العوقه
الثالثة ليس من البعد المهروب عنه فتامل المركب ما ذات اه خص المركب بالذكر لكثرة
البحث عنه لكن يكون قيام بعضها شرطا اه لا يخفى ان مجرد الشرطية لا يكفي في
الوحدة الحقيقية فاعتبر اللون المشروط بالضوء على ان نوعا الوحدة الحقيقية على ذلك
مع لجواز الارتباط بين الاجزاء بوجه اخر سواء كانت اجناسا وفصولا او غيرها
اي سواء كان بعض تلك الاجزاء اجناسا وبعضها فصولا او غيرها بان يكون ما به
الاشتراك فصلا بعيدا او ما به الامتياز فصلا قريبا مثلا فان المقصود ههنا
لزوم دخول ما به الاشتراك وما به الامتياز ليس الا وحمل الغير على الاجزاء الخارجية
او التعين باسماء السابق اي امر خارج اي في الذاتي ابد الشمل تمام الملهمة
اذ لو اراد بالاجزاء الاجزاء كان التركيب ظاهرا من اول الامر بلا احتياج الى ملاحظة المخالفة
في ذاتي اخر وايضا لم يستقم قوله لا بان يشتركا في ذاتي اه لجواز كونه تمام
ماهيتها الكلام في مشاركة الماهية للغير فالغير ان اما الماهيتان فلا نتصور كون الذاتي
تمام ماهيتها اذ لا نتصور الغير في اللهم الا ان يراد ما يعم الغير بحسب الاعتبار واما
الفردان والفرد مركب لا محالة ولكن لا نمنع لزوم تركيب الغير وعند المتكلمين فانهم
قائلون بان للواجب تشخصا مغايرا للماهية وان ذلك التشخص ليس بداخل

في هويته مع وان سلم اللزوم قلنا ان نختار الثاني ونقول المراد كون الماهية مركبة في ذاتها وقطعها
فذات الافراد وحقيقتها لا تدخل فيها التعينات بقي ان الفرد ليس بماهية والكلام في الماهية وجوابه
ان الضمير في قوله انها مشاركة لغيرها ونظايرها للماهية بمعنى ما به الشيء هو هو وهي اعم من الكلية
والجزئية وان كان المراد بالذاتي والوجه ما هو كذلك بالنسبة الى الماهية الكلية وكذلك الوجود
يناديه اه المراد بالمشاركة في ذاتي المشاركة في الذاتي بالنسبة الى الماهية التي يتكلم فيها والثبوت
بالنسبة الى الوجه ذاتي وان لم يكن كذلك بالنسبة الى الماهيات الموجودة لان اللازم المذكور
المستند الى الماهية اه اشار بقوله المستند الى الماهية الى ان هذا الدليل لا ينتهض على من جوز
استناد اللزوم الى غير المتلازمين كالفاعل وقد يدل لمنع لزوم التركيب تجويز استناد الاختلاف
الى التعينات من حاجة الاجزاء بعضها الى بعض هذا الحكم لا ينعكس على الكل حقيقة حاجة
لبعض اجزائها الى البعض وليس كل ما يحتاج فيه احد الجزئين الى الاخر حقيقة واحدة والا
فاي حاجة اشد من حاجة العالم الى الصانع مع ان مجموعهما اعتباري وابدا متنوع فيما
يقال اذا فرضنا ان جزءا واحدا له افتقار الى جزء اخر وهما مستغنيان عن ساير الاجزاء
وهي منها الوجب ان يحصل منها ماهية لها وحدة حقيقية لا افتقار لبعض الاجزاء الى البعض
على ان بطلان اللازم ممنوع قيل وبه يظهر ضعف قول الشارح وهو ضعيف لان مثل
هذا الشيء اه نعم قد يستغل الحكم المذكور بما جوزوا من تركيب الماهية من امرين متساويين
في الرتبة فتامل قالوا هذا الحكم اه دفع لما يقال من انه اثبات للقاعدة الكلية بالقول الجزئي
وان حمل المراد على المعنى الحقيقي اه يلزم من هذا الحمل على ما يقتضيه سياق كلامه ان يكون جوهر
مع عوارضه ماهية حقيقية لوجود ما يوجد في المجعول ولعل هذا وجه التامل والكلام في الماهية
الحقيقية الواحدة فان قلت كل ماهية له وحدة ولو بحسب الاسناد به يحتاج جزؤه الصوري
اعني تلك الهيئة الى ما في الاجزاء فما معنى تخصيص ماله وحدة حقيقية بهذا الحكم قلت مرادهم احتياج
موضوع الهيئة فان الهيئة ثابتة في الحقيقة وان لم يكن جزء واجزاء المعدن هي العناصر الممتزجة

حيث الامتزاج يشترط لكل منهما بالاخر فلا يبعد اعتبار الاجزاء المادية في الخارج لكل
ان يقول المراد الحاجة بحسب نفس الامر وحاجة البتة الاعتبارية اعتبارية محضة اما من
جانب واحد يمكن ادخاله في عدم استلزام الدور لكن الاظهر ان قوله بحيث لا يستلزم الدور
فيما الاحتياج من الجانبين ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك
حقيقة جزء الا ان يكون القضية مهملة لان من المركبات منهما ما هي اعتبارية وهي غير ملائمة
فالوجه ان يجعل تمييزا او حالا او واحدة هي الخبر حتى يكون القضية كلية لا مهملة فاحفظها
علة للاخر المراد من العلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة فيعم الشرط ولا يرد الاعتراض
نعم يندفع قوله وليس الجنس علة للفصل كما سيصرح به او يقول ان المراد من التردد
التجرد من العادة ثم ان رجحان لزوم الفساد ولا يجب استلزامها وان جاز كما في الجزء
الاخير من العلة التامة والعلة البعيدة التي هي علة تامة للعرضية كالمبدأ الاول بالنسبة
الى العقل الكل قوله انما المستلزم معناه ان المستلزم البتة وعلى الوجوب كليا او ان المستلزم
بلا واسطة والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول نقل عنه رح انه قال الاولى ان يقول
والا لم يعقل الفصل بدون الجنس وذكر بناء على جواز التوارد على البدل وانما قال الاولى
لانه يمكن ان يقال معنى قوله والا لم يعقل والا لم يعقل فيما اذا حصل الجنس بفصل من الفصول في
الذهن بدون ذكر الفصل مع انه يمكن ان يغفل عن الفصل ويبقى الصورة الجنسية ولا يرد
حديث التوارد ولان جواز التوارد بمعنى ان كلا من العلتين بحيث لو وجد ابتداء وجد المعلول
الشخصي به واما اذا وجد المعلول باحد العلتين فلا يجوز ان يوجد العلة الاخرى حتى يجيء
وفيما صورنا لا ان يكون من هذا الوجه الا الممتنع فتدبر لم يتصور حمل هذه الاشياء
بعضها على بعض هذا يدل على جواز حمل الشخص على الماهية بالمواطاة ويدل عليه كلام
في المقصد الحادي عشر ايضا قال بعض الفضلاء رح ولا بطلان في ذكر الا الجنس التمثيل لك
اذا حملت هذا الانسان فليس المراد بالتشخص الا مفهوم هذا ولا شك انه يحمل على الانسان ومن

هذا

هذا المفهوم يعتبر بالتعين كما يعتبر احيانا من الناطق بحدته وفيه بحث اذ قد مر منه ان
الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء وسيذكر في بحث التعين ان كل تعين جزئي حقيقي عند العقل فيه
فكيف يجوز حمله على شيء فالصواب ان المراد بقوله لم يتصور حمل هذه الاشياء الا بالنسبة الى الشخص
صحة اعتبارية في جانب الموضوع لكلي فتامل اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى وتلك
الاخرى هي الفصل كما هو الظاهر والجنس كظهر ان هذا غير الماخوذ بشرط شيء الذي سبق
ذكره فانه اعم وكذا الفصل نقل عنه رح انه يمكن فيه تلك الاعتبارات الا انها بالنسبة
الى الجنس لا الى انه يميز المادة اي بشرط انها صورة فظهر انه غير الماخوذ بشرط لا بمعنى الذي
سبق قوله فلا يحمل بعضها على بعض قال رح الحيوان الذي لا يكون معه الناطق الا الاخر
مسلوب عن الانسان فلا يتحال عليه حمله كذا في حواشي حكمة العين ومعناه المشهور عدم
جواز حمل الجزئي الحقيقي على الكلي فليس هذا المذكور حقيقة الحمل والايجاز حمله عليه بل هو بسبيل
بحاصلة او اضافية كذا افاده الاستاد المحقق او الوهمية كما في الماهيات المركبة الفرضية
المصادفة بعضها على بعض ثابتة المصادفة باعتبار المضاف اليه للقاطع على البعض و
باعتبار اتحادها المستكن فيها وبعضها يرد منه هو بسيط ذاتا ووجودا قيل كما
الفرق حينئذ بين الماهيات البسيطة من المفارقات كالواجب تعالى والماهيات المركبة المادية من
الانسان وغيره اجيب بان مبدأ الصور تبع متحقق في الثانية بل تمايز وتعدد في الوجود
والجعل بخلاف الاولى فان من قال باتحاد الاجزاء بالمركب ذاتا ووجودا لم يرد به نفي المبادي
بالكلية بل تحقق كلامهم ان الانات الجنسية مبدؤها الجنس كما ان الفصلية مبدؤها الفصل لكن
تحصل المبدأ الاول بالفصل كما ان تعين الكل وتشخصه بوجود الشخص فلم يكن لها وجود
متعددة وذوات متخالفة بل انما صار ذات الجنس متحصلا بالفصل ذات الفصل وهو بعينه
ذات الشخص ففي غاية الامر ان مادة مبهمة مسماة بالجنس تعينت وصارت بهذا التعين مسماة بالفصل
ثم تشخصت وصارت شخصا كما ان مادة الفضة مثلا اذا اخذت بوصف الفضة تكون مبهمة

بالفيلسان الصورة التي هي قابلة لها واذا اخذت مع خصوصية الخاتم لحصلت في ذاتها
الكاين في حد نفسها فاذا وجدتها تشخص تحت الفضة والخاتم والشخص منه ذاتا او وجودا
مع ان هناك فضة وخاتما وشخصا واثارا مترتبة على الفضة كالتقوية والتفريح للقلب وعلى
الخاتم من التزين وعلى الشخص في الهوية من الرزانة والشغل للجيد مع انه خاتم في نفسه
لزم وجود الكل بدون وجود اجزايه اجيب عنه بمنع لزوم الوجود الاستقلالي للاجزاء
لجواز الاكتفاء فيه بوجود غير استقلالي لها وانت خبير بان لا وجود لها على هذا الفرض لا
استقلالا ولا تبعا اذ لم يقم لها وجود اصلا ولو جعل وجود الكل وجودا لها تبعا في
عنوان يقوم بها وجود اصلا لجاز تركب الموجود من المعدوم وذا باطل قطعا في الاساس اي
ذاتيات الماهيات الموجودة دون الامور العدمية الخ وفيه تنبيه على ان الحصر في قوله انما يصح
الذاتيات اضافي ولو قال انما يصح حمل الوجود بات لكان اظهر واعترض عليه بان التفسير
المذكور لا يصح في حمل العرضيات الوجودية ايضا كالكاتب مع زيد لان الوصف متاخر الوجود عن
الموصوف فلا يتحد معه والجواب عنه انه متاخر الوجود عن الموصوف في الذهن ومتحد معه
في الخارج بناء على انه عارض للموضوع في الذهن ومتحد معه في الخارج واما تاخر مبدائه في
الخارج فلا يقدح وذلك كما ان تقدم مبداء الجزء المحمول الماخوذ من الاجزاء الخارجية في الخارج
كذلك كذا في حواشي حكمة العين فان قلت الشارح فسر الهوية في جواب شبهة القادحين في البديهيات
بذات صدق عليه الشي فليكن المراد به في التعريف هذا المعنى فلا يرد حمل العدميات قلت اطلاق
هوية الشي على ذات صدق عليه ذلك الشي اطلاق مجازي والشارح انما فسر الهوية بكل
في قول المص وحمل الوجود على السواد للتغاير مفهوما والاتحاد هوية لضرورة ان مفهوم الموجود
معقول تام لا هوية له فلا يلتفت اليه ذلك التفسير في مقام التعريف اذ ليس لمفهوم الاعم هوية
خارجية لان مبداء الاشتقاق داخل في مفهوم المشتق ومبداه هنا امر عدمي والمركب من الموجود
والمعدوم لا وجود له اصلا فلا يلتفت الى ما يقال مفهوم الاعم من له العمى فيوجد من البحث عنه

بمن حصل

بمن حصل له هوية فان قلت الاعمى وان لم يكن له هوية خارجية محققة لم يضر في صدق
التعريف على حمله على زيد اذ يكفي الهوية المقدرة كما اشار اليه المص بقوله او الموهومة فمعنى
حمله على زيد انهما متحدان هوية على تقدير ان يتحقق للمحمول هوية قلت لما امتنع ان يكون
لمفهوم الاعمى هوية خارجية جاز ان يدعى انها على تقدير تحققها غير متحدة بهوية زيد مع
صحة حمله عليه لجواز استلزام المحال المحال الآخر ان المتغايرين مفهوما متحدان
ذاتا قال الشارح في حواشي التجريد وعليه ان الامور المتغايرة في المفهوم اذا تغايرت
في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما يشهد به البداهة وفيه بحث لظ
فان الامور المتغايرة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات اي ما صدق هي عليه اللهم
الا ان يحمل كلامه على ان الحمل لو كان عبارة عن الاتحاد في الذات لجاز حمل بعض الامور
المتغايرة في الوجود على بعض اذ يتحقق الاتحاد الذاتي ولو بحسب الفرض ايضا كما ان الانسان
لما كان عبارة عن الحيوان الناطق فاذا تحقق الحيوان الناطق تحقق الانسان وان لم
يتحقق فالملة العلم الممتنع الانفكاك عنه وفيه ما فيه ويقال ما ذكره في حواشي التجريد
رد على من قال بتغاير الماهية والجنس والفصل وجودا او الاتحاد ذاتا اي في الذات التي
تركبت من اجتماع الاجزاء المتغايرة قال في حواشي المطالع لا بد في صحة الحمل من الاتحاد
في الوجود الخارجي مع التغاير في المفهوم والوجود الذهني ومنهم من منع ذلك مستندا بما
واكتفى في صحته بالاتحاد في الذات التي تركبت من اجتماع الاجزاء المتغايرة في الوجود الخارجي
ولما لم يكن هذا الاتحاد حاصلا في صحة اصل التعريف بان يحمل الذات على الماصدق لم يرد في هذا
الكتاب بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة ففيه مناقشة من وجهين الاول ان الصدق
المعدى بعلى ليس الا بمعنى الحمل فكيف يجوز اخذه في تعريف الحمل اللهم الا ان يحمل على التعريف
اللفظي الثاني ان الحمل بهذا التفسير لا يتحقق في زيد قايم اذ ليس للموضوع ما صدق فان
الماصدق للمفهومات لا للالفاظ ومفهوم زيد نفس الذات المتشخصة لا انه صادق عليه

اللهم الا ان يأول بالمسمى بزيد او يحمل على عموم المجاز فان الماصدق المنسوب الى مجموع المحمول
والموضوع يتناول بعموم المجاز ما يتعلق بكل منهما وما يتعلق باحدهما والظاهر ان المقصود
ان لا يكون ماصدق عليه احدهما مغايرا لما صدق عليه الآخر لكن مقام التوقف يأبى عن مثله
لا يجوز ان يكون مركبه من اجزاء محموله هذا التحقيق انما هو سعص الافاضل كما صرح به في
حواشي التجريد والمشهور ان الاجزاء المحموله قد تكون ماخوذا من اجزاء خارجيه قال الشارح في
حواشي حكمة العين الانسان يطلق على الهيكل المحسوس الحي العالم وعلى النفس وهي الانسان حقيقة
والذي يشير اليه كل احد بقوله انا والاول مركب في الخارج من المادة والصورة وفي الذهن من
الجنس والفصل والثاني من الجنس والفصل لا غير وموضع منه ان البدن مبدا للحيوان والصورة النوعيه
مبدا للناطق ان قلت لما تعرض ذكر الفاضل في مثال الحيوان والناطق فلنشر من مباحث الانسان
عنه وان اطلق عليها الجزء فباعتبار انه مبدأ لهما من الانسان بمعنى الهيكل المذكور بخلاف
الصاحب مثلا كما حققه في حواشي حكمة العين وذلك لانه اذا حصلت قبل من يقول بان الاجزاء
موجودات متمايزة في الخارج بوجودات متمايزة بحسب نفس الامر لم يرد عليه شيء مما ذكر
اذا الصور العقلية اذا وجدت في الخارج صارت بعينها تلك الاعيان الخارجيه وتلك اذا
وجدت في الذهن صارت صورا عقلية فمعنى كون المركب العقلي مركبا حادثا ذا اجزاء خارجيه
ان تكون للاجزاء العقلية وجودات متمايزة في الخارج ومعنى كون المركب الخارجي مركبا عقليا
ذا اجزاء عقلية ان تكون للاجزاء العينيه وجودات متمايزة فيه فيصح ان الاجزاء المحموله
بعينها هي الخارجيه بلا تفاوت ومشهور انما التفاوت بعارض الوجود وانت خبير بان الكلام
في تركب المركب الخارجي من الاجزاء المحموله وان الصور العقلية على هذا التصوير لا تحمل على
الكل فيلزم ان تكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان اي ماهيتان مختلفتان كما ظهر
من تقريره فلا بد تجويز مطابقة كل من الجنس والفصل والنوع لزيد مثلا وقد تقرر نعم لو
ان تكون لشيء واحد حقيقتان مختلفتان لكن احداهما حقيقة خارجية والاخرى ذهنية وقد علم

امتناعه وانت خبير بانه يلزم من التصوير المذكور ان يكون لشيء واحد حقيقتان
مختلفتان موجودتان لان مجموع الاجزاء الخارجيه تمام حقيقة المركب في العقل كما انه حقيقته
في الخارج على ما صرح به اللهم الا ان يقال في الاجزاء الخارجيه بحسبها لا تحصل في العقل
بل لو حصلت فانما تحصل بالالات الجسمانيه كالخيال مثلا فعلى هذا ما يلزم ان يكون للشيء الواحد
حقيقة عقلية وحقيقة خارجيه ولا بد لامتناعه من دليل وكيف لا يبطل الحجة قيل لم لا يجوز
ان يكون المراد بالمشتق الامر المنتزع لا المشتق الاصطلاحي المشتمل على النسبة والا
كان كل منهما علة للاخر قيل لم لا يجوز ان تكون ذات كل منهما علة لحصة الآخر كما سيجيء
والحسنات بان النوع المذكور بناء على ما فهموا من علية الفصل للطبيعة الجنسية فان الدليل
المذكور على تقدير تمامه انما يدل على هذا الايراد اما قولهم لو كان الجنس علة للفصل لا
يستلزم والحصة في نوع واحد وهو يبطل بعض الفصل ظن انه مبني على ان المستلزم هو الطبيعة
الجنسية لا الحصة فانها مستلزمة ومنحصرة فانه ليس مشتركا بل يحملها ابتداء على سبيل المنع اي لا نسلم
الاشتراك فان الاصل لما كان ثابتا بالدليل على زعم المستدل كان الايراد نقضا عليه يكفي
في الجواب منع الاشتراك بلا حاجة الى الاستدلال باختلاف الاثار بل هو اثر من اثار فصله
اذ اسلم اشتراك هذا العارض كما هو الظاهر يكون اثر الفصلية الفريب علا ابدان يقتضي لشيء لا
يوجد في الكل فتامل وكما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الى فصل سعد من الاشارة على الحركة
الارادية لانه ادراك وهي متوقفة عليه وورد بان الموقوف عليه هو الادراك مطلقا لا
الاحساس وايضا الانسان ربما يتحرك الى شيء ليدركه فبعض الحركة متقدم على الادراك
فلم يظهر تقدم احدهما على الاخر على الاطلاق فوضع الكل موضع الفصل واعلم انه لا بد
من تقييد الحركة الارادية الحيوانية بكونها لا على نهج واحد ليتحقق كونها اثر الفصل المحسوس
والا فمطلق الحركة بالارادة موجود في الفلك لكن حركة كل من الافلاك على نهج واحد بساطته
عندهم لم يكن له فصل لهذا المعنى لانتفاء التمامية بالفعل بالكل واحد منهما والحركة بالعيان

ان المجموع وفيه اذ يلزم على هذا ان لا ينحصر الكلى فى الاقسام الخمسة ومن ان كل واحد من
الامرين المتساويين ليس مباينا له وقوله لم يمتنع تعدده فى ماهية البسيط لعدم الكلام
امتناع هذا انما هو بناء على العلية ولزوم تخلف المعلول عن العلة وما ذكره فى حواشيه على
المطالع من ان بطلانه انما يظهر اذا كان هناك جنس وحصة منه ولا يكون الفصل علة له
وفيما نحن فيه لم يوجد شىء منهما محل نظر لان معنى التخلف وجود العلة بلا معلول لا وجودهما
معا من غير ان يكون العلة علة له الا يرى ان ليس المفهوم من قولنا النار علة موجبة للحرارة انه
لو وجد النار والحرارة كانت الاولى علة للثانية حتى لو وجدت النار بلا حرارة لم يكن من التخلف
الممتنع فى شىء كيف ولو كان معنى التخلف ما ذكره لم يستقم تعليل الفرع الثالث والرابع بلزوم
الانسلاف فليتامل اذا كان الفصل القريب بسيطا اى حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه
لا بحسب ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته والاولى ان يقال الى انما قال الاولى لانه يمكن
ان يكون مراد المص بالبسيط الاضافى اعنى الامر الواحد فيكون معنى كلامه ان الامر الواحد
لا يكون له اثران متخالفان هما جنسان والا يلزم تخلف المعلول عن علته المؤثرة المستقلة
للمعلول وانه ممتنع وانت تعلم ان حمل عبارة المتن على هذا المعنى تكلف بارد ولذا قال فالاولى
لا يوجد فى الامر الجنسية ح بالنظر الى نوع اخر بل يشترك كل منهما مع واحد من النوعين
الاولين فى جنس بدون ان يوجد معه فصل وانما لم يجز ان يوجد جنس كل من النوعين المفروضين
فى الاخر لانه لو وجد لكانا نوعا واحدا ولم يكن بينهما امتياز وفيه بحث اذ عدم الامتياز
على تقدير وجود كل من الجنس فى النوع الاخر واما على تقدير وجود كل من الجنسين فى النوع
الاخر مطلقا فلا لجواز ان يكون الجنسان متساويين والامتياز بين النوعين بان
يكون كل من الجنسين فى احدهما ذاتيا وفى الاخر عرضيا ويمكن ان يقال اذا وجد فصل هذا
النوع وجنس النوع الاخر كما هو المفروض فان اعتبر ذات الجنس والفصل لم يتميز احد النوعين
عن الاخر بشىء منهما وان اعتبر الجنس من حيث انه ذاتى فى هذا النوع يميزه بهذه الحيثية عن

النوع

النوع الاخر من حيث انه عرضى له لكن يرد ان هذه الحيثية خارجة عن الماهية فالذاتى
الماخوذ معها لم يكن ذاتيا بل خارجا عنها فليتامل حتى كان فى الدليل هو تخلف المعلول
عن علته فصلا واحدا بالضاد المعجمة كانا فصلا واحدا لا متعددا لان الفصل القريب
هو الذى يكفى فى تحصيل الجنس ورفع الابهام وجعله نوعا محصلا كما يشهد به كل من تتبع كلماتهم
والكلام فيما ذكر على هذا الفرض بمجموع الامرين لا كل واحد منهما فلا بحث ح بما يقال ان
الجنس يتحصل بهما معا ولا يلزم كون المجموع فصلا واحدا اذ لم يؤخذ فى مفهوم الفصل القريب
ان يتحصل به الجنس بانفراده من الفصل والجنس عموم من وجه قد مر ما فيه سواء كانا
حينئذ فى مرتبة واحدة بمعنى كونهما فى مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للاخر
واما ان يكون بينهما عموم من وجه وذلك ظاهر او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضيا
للنوع الذى يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتى
المشترك فلم يكن جنسا او متساويان ويلزم ان يكون كل منهما عرضيا للاخر ذاتيا له والا
لم يكن احدهما او كلاهما تمام الذاتى المشترك والا لكان النوع متحققا بدون الجنس
الاخر اعترض عليه بانه ان اراد بالتحصل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس يلزم من تحصله
بالفصل وحده تحقق النوع بدون الجنس الاخر لجواز ارتفاع الابهام بالفصل مع توقف
تحقق النوع على اجزائه الباقية وان اراد بالتحصل تحقق حقيقة النوع به فلانم توقف
كل منهما على الاخر بل الماهية المركبة من الاجزاء الثلثة متوقفة عليها فلا دور ولو صح ما ذكرتم
لم يلتئم ماهية من ثلثة اجزاء اذ جزءاها مع الاخر لا يتحصل الجميع بدون [illegible] الثالث
وبالعكس بل نقول الفصل لا يتحصل بدون الجنس والا تحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف
كل منهما على الاخر فى تحصله وقد يوجه قوله والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الاخر بان
الجنس اذا تحصل صار هو من حيث انه متحصل لما حصل نوعا منه قطعا هو الجنس المتحصل فليس
ما هو خارج عن المتحصل الذى هو ذلك الجنس فى المحصل الذى هو الفصل عرضيا خارجا عن ماهيته

وهو جواز ان يكون الجنسان متساويين والامتياز بين النوعين الخصيصين بان يكون احد الجنسين فى احدهما ذاتيا وفى الاخر عرضيا لخارجة

ذكر النوع فيكون الجنس الاخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير بخلافه وبهذا
التوجيه يندفع البحث المذكور لكن بحث ان ذكر التقدير انما يتم اذا كان الجنسان متساويين
اما اذا كان احدهما اشد ابهاما كان مكونه اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون ذات
الاخر مع الفصل محصلا له فلا يلزم دور قال الشارح رح في حواشيه على التجريد فالاولى ان يتمسك
على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة لكان لها فصل يحصل فيحصل كل
منهما نوعا على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون الماهية نوعا واحدا
وماهية واحدة هف وعلى هذا التقدير الاولى منع ظ وهو انا لا نم انه يحصل به كل
منهما نوعا على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع واحد على ما هو المفروض
ولا يخفى عليك اندفاعه بعد ما حققت ان ماهية النوع هو الجنس المتحصل وان الكلام في تحصل
كل من الجنس بالفصل بمعنى زوال الابهام بالكلية فيلزم الدور فعلم انه لا يجوز ان يكون
مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فقط ويتم باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصيل كل منهما
باعتبار تحصيل الاخر معه لهما بقاعلة ومثل ذلك يستلزم دور معيه وهو غير باطل على ما قيل
في الحيوان والناطق وانت خبير بان هذا انما يتصور اذا كان بين ذينك المفهومين
عموم من وجه وفي جوازه في الماهيات الحقيقية كلام كما اشار اليه فيما سبق الان فهو غير ما
هذا الازم لنتيجة القياس والسحه في غيره كما لا يخفى وجزء الموجود الخارجي موجود خارجي
قلت اذا كان التعين المخصوص موجودا خارجيا لم يستقم عده مطلق التعين من المعقولات
الثانية بديو لوجود ما يطابقه في الخارج قلت قد لفتنا الجوابه في تحقيق ان الوجود
من المعقولات الثانية فليتذكر والجواب ان المراد بالتعين الشخص اه فيه بحث لان مفهوم
زيد وان لم يكن مفهوم الانسان وحده لكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض
المشخصة التي لا تصدق على غيره دون المجموع ولو سلم انه المجموع فالتشخص جزء عقلي
كما يدل عليه قوله واعلم ان الاجزاء الخارجي والجزء العقلي للموجود الخارجي لا يجب ان يكون

موجودا

موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء الذي جعل التشخص عبارة عنه مع مفهوم الانسان
هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة ومن ثم نراع يكون
اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونه التشخص بل ما به التشخص اللهم الا ان يقال الشيء ما دام
لا يتحقق في حد نفسه يمتنع ان يعرض له ما يخصه من الكم والكيف ونحو ذلك لان عروض هذه
العوارض بعض بعد المعروض في الخارج فعلم ان هو له مع شيء اخر لا يليق ان يحمل على ما يخصه
من العوارض المذكورة فثبت ان ذلك الشيء هو التعين وفيه ما فيه واعلم ان نسبة الماهية الى
المشخصات الخ هذا التحقيق يدل على ان التشخص محمول بالمواطاة على الماهية وقد بينا
ان لا فساد فيه وان توهم نظر الى الظ وهما متحدان في الخارج ذاتا الخ اعترض عليه بانه
اذا كان المتشخص متحدا مع الماهية كان شخص زيد متحدا مع شخص عمرو والاتحاد هما
في الماهية وانه باطل قطعا وجوابه ما ذكره الشارح رح في حواشي المطول حيث قال الاتحاد في الوجود
الخارجي لا يستلزم اتحاد المفهوم من ولا ترى ان جاز ان يتحد احدهما بالام وثالث ورابع
فيكون مع كل واحد من الثلاثة حصة منه وبهذا اندفع توهم لزوم الخصاد كل ماهية تشخص واحد
بناء على توهم ان الماهية اذا كانت متحدة مع التشخص ذاتا وكان تميز الاشخاص بذواتها يكون
المعرض للتعين هو الماهية نعم ان يقال عدم الامتياز بين الماهية والمتشخص في الخارج لا يستلزم
ان يكون هوية الماهية عين هوية المتشخصات لجواز ان يكون صدقه بان لا يكون للمتشخصات
هوية خارجية لكونها من المعقولات الثانية على وفق ما حقق الشارح رح بحث الوجود حيث قال
وفيه بحث اه وعدم وقال دليل وجوب التشخص به لا يتم فتامل كان متعينا وجد ذاته
نقض بالهيولى فانه اذا قطع النظر عن الصورة الحالة فيها لا يكون متعينا عندهم ولكن ان يقول
مرادهم ان كل موجود اذا لوحظ اتصافه بالوجود كان متعينا والهيولى انما يوجد مع مقارنة
الصورة والحق ان الجمع بين القول بانحاد هيولى العناصر شخصا وامتناع وجود الكلي الطبيعي
في الخارج كما اشار اليه من كثير من محلها مشكل جدا اذا كان التشخص عبارة عن الماهية المقيدة بالتشخص

اذ كون العوارض المذكورة ماية التعين لعدم عروضها على ... ماذكرمنه

في بحث تنوع المشيد بالام

كالسواد بالنسبة الى الصور لان يا ول كلامهم في الهيولى بما سنذكره في المقصد الاخر
لان العدم المطلق لا تميز فيه وايضا لو كان التعين عدما مطلقا لكان المتعين معدوما مطلقا
لان المتصف بالعدم المطلق معدوم مطلق مع ظهور بطلانه فيكون هو موجبا فانه متنع سلبه
وضله الامتناع واللاامتناع واما ان يكون عدما لتعين آخر ان اريد به التعين والكلي
مفهوما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلانا
ان ماصدق عليه اللاتعين فهو عدمي فيكون نقيضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على ما يكون
التعين من الحقائق فاذا عدم العدم فهو وجود فيه ان مفهوم العدم غير الوجود وكذا ما صدق
هو عليه ايضا الا كان المراد بالوجود والعدم في قوله ان كان عدما وان كان وجوديا مفهوم
العدم والوجود فالحصر ثم وسيورده المص على اصل الملازمة ايضا وان كان المراد ما صدق عليه
نفس الوجود والعدم فكذلك وان كان ما صدق عليه الوجود والعدم بالاشتقاق فنختار ان ذلك
التعين معدوم ولا يلزم ان يكون لهذا التعين وجود الا ان عدم المعدوم ليس وصفا ولا معنى موجود
والتعين الاخر مثله ان اراد بالمثلية المشاركة في التعينية فلا نسلم من وجود ما حد المثلين
لهذا المعنى وجود الاخر وان اراد الاتفاق في الماهية فلان المثلية لا يجوز ان يكون التعينات
متخالفة في الماهية متشاركة في عارض هو مفهوم التعين وعلى تقدير تسليمها لا يلزم من وجود احد
المتماثلات وجود جميعها فان زيدا وعمرا متماثلان مع جواز اتصاف احدهما بالوجود والاخر
بالعدم او يستلزم ما يحمل عليه مواطاة والا فلا لزوم ذلك ثم لكان الوجود وجوديا
قد يمنع ذلك لجواز ان يتصف المتقابلان لشيء واحد كالامتناع واللاامتناع المتصفين بالعدم
وجوابه ليس المراد بقوله فلو كان العدمي عدما انه لو كان متصفا بالعدم بل انه لو كان مما يصدق عليه العدم
او يستلزم ما يحمل عليه مواطاة ثم منع الملازمة على هذا مكابرة فتامل بل المراد بالوجودي ما يكون جزؤه
ليعلم مقابله الذي هو المقصود بالبيان اصالة اعني العدمي والمراد ان الوجودي من الصفات
ما ذكره بقوله الموصوفة والتخصيص بناء على ان الكلام في وجود التعين الذي هو من الامور

الغير

الغير المستقلة فيصح ان يعرض له الوجود عندهم فتأمل بموجود فيه عند القيام بموجود يجب
عروض الوجود له لانه يصح واجيب بان ليس المراد بالصحة الامكان الخاص بل ما يقابل الامتناع
وبالجملة فلو كان العدمي هذا مما فصله ومنع الملازمة الثانية في قوله لو كان عدميا لكان
عدما فلا حصر وايضا اللازم ثم ان يثبت ان التشخص وجود والمطابقة موجود كما لا يخفى
ولا فائدة وعلى تقدير القول به لا يثبت المطابقة وجود التشخص لهذا المعنى ليس بمدعى
في هذا المقام وهو المناسب للمقام لشموله الكل وكما اشرنا اليه من ان المدعى وجود التشخص
لهذا المعنى لا بالمعنى الذي ذكره المص ولا بمعنى ما ليس السلب داخلا في مفهومه وان اطلق الوجودي
على هذا المعنى والعدمي على مقابله ايضا وذلك لان امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين
سياق الكلام على تحقيق الحق فلعله اراد تمايز الحصة عن الحصة بحسب العقل لا في الوجود الخارجي
اذ لا تمايز بين الحصة والتعين بحسبه عندهم ولذا حكم فيما سبق بان تمايز الاشخاص في الوجود
الخارجي بهوياتها لا بتشخصاتها اللهم الا ان يقال امتياز حصص الماهية في الخارج بالتعينات
التي هي نفس هوياتها الخارجية كما ان امتياز افراد التعينات ايضا بهوياتها الا ان هويات
المتعينات مركبة في العقل وان كانت بسيطة في الخارج وهويات التعينات بسيطة عقلا
وخارجا عندهم الانضمام مع الامتياز زمانا سابقا ان الدليل مبني على كون التعين
منضما الى الماهية في الخارج وهو الظاهر على تقدير وجوده فيه وهذا الجواب لا يتم على ذلك التقدير
لان الظاهر انه يستدعي عدم تمايزها قبله فتأمل انما يعرض للوجود لعدم احتماله هنا لانه يلزم
كون الموجود من متعين بتعين واحد وهو موجود والا لم يتمايز اقطعا على انه يراد به عدم
تناهي التوقعات فانها موجودة متناهية وهو الدور او غير متناهية وهو التسلسل المعارف
وقد علمت بانه نقل الهوية لو تحقق الانضمام الخارجي لتحقق الكلي الطبيعي في الخارج وتحقق
كما يقولون به وذلك لان الماهية الكلية هي موضوع التعين في الخارج على هذا التقدير متعددة
بالوجود على انضمام التعين ولو بالذات كما يدل عليه قولهم ثبوت شيء لشيء في الخارج فرع

ثبوت المثبت له فيه بقي ان يقال عروض التعين وان لم يكن في الخارج الا ان عروض ما به
التعين ما عنه الاعراض المكتنفة من الكم والكيف وغيرهما فيه ولا شك ان عروضها للماهية اذ التشخص
انما يتحقق معها لا قبلها فعلم تحقق الكلي الطبيعي في الخارج اللهم الا ان يقال عروض التعين وما به
التعين للمتعين بهذا التعين لا للماهية الكلية وتقدم المعروض بالوجود ذاتا لا العرض لعدم تعينه
اصلا فلا محذور وفيه تأمل فادن النزاع لفظي فان الحكماء ايضا اصلح من غير تراضي الخصمين
كما نقل من الشارح ان المتكلمين لا يقولون بوجود التعين على انه عين الماهية كما يدل عليه الحصر
المذكور فعلى والحق ان النزاع في وجوب التعين فرع النزاع في الوجود الذهني اذ ليس في الخارج
امر سمي عين الماهية بمضمونها وفي الخارج بل في الخارج انما هو الشخص والعقل يفصله الى ما به
الاشتراك وهو الكلي الطبيعي والى ما به الامتياز وهو التشخص فمن يثبت الوجود الذهني كان له ثبوت
والا فلا وان يجيبوا بان الكلام في وجود التعين في الخارج فلا يكون فرع الوجود الذهني فليتأمل
قال الحكماء الخ فيه بحث لانه ان ارادوا بكون الماهية علة للتعين فيما انحصر نوعه في شخصه
كونها علة موجبة له في الخارج فهو فاسد لاتحادهما في الوجود الخارجي عندهم كما صرح به الان
فلا يعقل كون الماهية موجبة لتعينها وان اراد به العلة باعتبار الوجود الذهني
فلا وجه له ايضا لامتناع اقتضاء الماهية الذهنية تشخصها الخارجي والا لزم ان يوجد التعين
الخارجي في الذهن ولا يمكن تعدد افراد تلك الماهية في الذهن ايضا فان قلت هذا جار في
وجوب الواجب على رأي المتكلمين قلت لهم ان يتخلصوا بامتناع التعلل بالكلية اللهم الا ان التخلص
انما هو لبعضهم القائلين بهذا الامتناع والحق على ما نقل عنه ره ان هذا الكلام من العلامة مشعر
بان التعين متأخر عن الماهية في الخارج لكن في العلية على تقدير الامتياز ايضا بحث لان العلية
مشروطة بالوجود والتشخص عندهم والشرط من تتمة العلة باعتبار تأثيرها فلا يكون معلولا لها
اللهم الا ان يمنع مشروطية العلية بالتشخص وان اشترطت بالوجود غايته استلزام الوجود للتشخص اما
توقفه عليه حتى يلزم المحذور فلا وفيه نظر لان الشيء ما لم يتشخص لم يصر علة للتشخص ومعنى كلامه

ابطال

ابطال الشارح في موقف الجواهر كون الصورة المطلقة علة للهيولى ومع هذا فلا بد من
القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج والا فالا وجد لا يكون علة لوجود شيء اخر على ما
زعم الحكماء من وجوده التعين اقتضاء تاما الاقتضاء التام بمعنى ان الماهية لو وجدت
لم ينفك عنها بحسب ذاتها هذا التعين لا ينافي احتياجها في الوجود الخارجي الى فاعل يخرجها من
الامكان والحاصل ان الماهية بشرط الوجود الخارجي تقتضي التعين واما وجودها فمن
الفاعل بقي فيه بحث اخر وهو ان العلة للتعين فيما ادعى لزوم انحصار النوع في الشخص
اذا كانت الماهية بشرط الوجود الخارجي فلم لا يجوز ان يكون لكل ماهية مقتضية باعتبار
وجوداتها الخاصة تعينات متعددة والوجودات يلحقها باعتبار العلل او بتعدد الالات اللهم
الا ان يقال لا تعدد علل من نوع واحد لامر واحد والاستعدادات انما تترتب على المادة فثبت
الاحتياج اليها وليس ح تعدد التعينات للماهية باعتبار الوجودات كثير النوع
فرع تعينها اي موقوف عليه متأخر عنه ذاتا ولا يكفي المقارنة الزمانية حتى يدفع الدور لما
وعد يجاب بان حلول شيء في الماهية وان توقف على تشخصها الكلي تشخصها لا يتوقف على حلول
ما حل فيه حتى يدور بل على ذاته وهذا بعينه وجه تجويزهم تشخص الهيولى بالصورة الحالة
فيها فان قلت تشخص المحل موقوف على تشخص الحال اذ لا معنى لجعل الذات المبهمة علة للتشخص
وتشخص الحال انما هو من المحل فيدور قلت كون تشخص الحال من المحل مبني على عدم جواز كونه
مما حل فيه للزوم الدور وهو اول المسألة نعم يمكن ان يقال اذا لم يتوقف تشخص المحل على
حلول الحال بل على ذاته يلزم منه تجويز [illegible] المنفصل وفيه تأمل والنفوس [illegible] انها
تعددت بتعدد النفوس الانسانية يشعر بان النفوس الفلكية مختلفة بالنوع مع تعلقها بالمواد
الفلكية تعلق التدبير والتصرف والحق ان هذه النفوس من حيث تعلقها بالمواد يحتمل الاتحاد
النوعي كالنفوس الانسانية وتعدد المواد الفلكية فانا لا نقدح فيه لجواز ان يتعلق بكل منها
فرد من ماهية نوعية بعينه كما يتعلق بكل منها فرد من نوع الصورة الجسمية يحتمل الاختلاف

اذا التعلق بالمواد يجوز الاختلاف الشخصي المنافي النوعية لا المنافي للاختلاف النوعي
بخلاف العقول فان قلت العقول ايضا متعلقة بالمادة وان كان تعلق التاثير وما
الفرق المؤثر بين التعلقين قلت تعلق التاثير يستدعي تقدم المؤثر بالوجود والتشخص ولهذا
فلا معنى لاسناد تشخصه الى المتاثر المتاخر واما تعلق التدبير فلا يستدعي تقدم تشخص المدبر
على ذات المدبر فيه وان استدعى تقدمه على التدبير فلا محذور فليتامل اي يكون
تعينه معللا بماهيته وانحصاره في شخص واحد اشارة الى ان مراده عدم القول بجواز
كما هو المتبادر من عبارته لكن عدم القول به باعتبار عدم القول بجزئه الاول لجواز
علية قوله بل تعينه عندهم بصورته فلا ينافي ما اشتهر منهم من القول باتحاد هيولى
العناصر شخصا وقد يقال مرادهم باتحاد هيولى العناصر شخصا انه شخص واحد الا انفصال
في ذاته وانما هو من خارج وبسببه يصير اشخاصا متعددة وربما يجاب ان مرادهم بالاتحاد
الاتحاد النوعي وزيادة الشخص لكن من التامل كيف وهو يدل على تصريحهم بتعدد
اشخاصها بسبب القرب والبعد من الفلك كما مر انفا بل بعينه عندهم بصورته وفيه بحث لان
هذا مخالف للمشهور وسياتي ايضا من موقف الجوهر وهو ان الهيولى محتاجة الى الصورة
في بقائها والصورة محتاجة اليها في تعينها وقد يجاب بان لا ينافي بين الاحتياجين
فيجوز ان يكون احتياج الهيولى الى الصورة في البقاء والتشخص معا ولا محذور
في احتياج كل منهما الى الاخرى في التشخص لما صرح به الامام في شرح الاشارات
وقد التحقيق ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص
الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها ونحن نقول سيشير الشارح الى
بطلان هذا التحقيق في موقف الجوهر حيث قال قلنا الواحد بالشخص لا بد ان يكون علته
الفاعلية واحدة بالشخص والصورة المطلقة ليست كذلك فح يشكل كلام المص ههنا
لان علة تشخص الهيولى لا يجوز ان تكون صورة مطلقة بمعنى ان تكون صورة معينة

وهو ايضا باطل اذ لا يشكل ان توارد الصور المشخصة لا يبطل تشخص الهيولى كيف وقد صرح
الرئيس بان الوحدة الشخصية للمادة تستحفظ بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية وعلم
التوارد المستحيل فتامل ومن ههنا الظهر ان ما نقل عنه من ان فيه اشارة الى ان المستلزم للدور
في الواقع ولعل وجهه ما اشرنا اليه سابقا واذا تعدد الفاعل المراد تعدد ذات الفاعل
كما هو الظ والمقصود ابطال كلامهم على التنزل وتسليم كون الباري تعالى موجبا بالذات
لا تعدد الفاعل باعتبار الخصوصية كما ظن فانه بعيد جدا ومنهم من صرح به وفيه بحث لان
التردد مع الكلية المذكورة جار في علة الاتصاف على انه لو تم لدل على عدم احتياج التعين
لا على عدمه مطلقا فان المتخصص نوعه في شخصه لا يحتاج فيه لكن الاولى التمسك بعدم القول بالفصل
فلا يكون برهانا الا يرى ان كل عاقل يعلم ان اورد عليه بعد تسليم افادته البداهة لكنه
ان المذكور في هذه الامثلة جهات القضايا وسيجيء ان ما نحن فيه غير الجهات والجواب ان الذي
سيجيء هو انها ليست عين جهات القضايا مطلقا بل اخص منها لانها جهات ومواد
لقضايا مخصوصة كما حققه الشارح فالاختلاف بحسب اختلاف المحمول لا بحسب اختلاف
بعض مفهوم هذه الجهات فهذا اشار اليه بامثلتها اذ لم يرد على ان يقول ان كان الانسب
يذكر نوع من المصادر كما يدل عليه عنوان المرصد بيان الاشتقاقات وكان المص لم يجد تصريح
بنوع من المصادر في كلام القوم وان وجد لنوع من المشتقات فاورده بالعلم الحال بالمقايسة
وانه قد وقع فيه تشكك بان الامكان الماخوذ في تعريف احد الامرين هو الامكان الخاص
والواقع في تعريفها هو الامكان العام فلا دور وبخصوصه اخذ الامكان واورد فاعلها بنظير
مما قررنا في الجهات نعم يمكن ان يتشكك بان الممكن اذا عرف بما لا يجب وجوده ولا عدمه
مثلا وعرف الواجب بما يمتنع عدمه والممتنع بما يجب عدمه لم يلزم دور في تعريف الامكان بل اللازم
هو التعريف بالمجهول كما لا يخفى وجواب هذا ايضا ظ اذ المدعى لزوم الدور مطلقا وقد لزم
وان لم يكن بين المعرف والمعرف فالذي هو الممكن عاملا لانه اخر ان الوجود قد

يعارض بان الضد اثر سطور الايال مع الضد لما صرح به في بحث الوجود وينبغي ان يكون
الامتناع اظهر منها فتامل واعلم ان الوجوب تعالى على الواجب اى يطلق عليه بالاشتقاق تعالى
الله بمعنى واجب الوجود او وجوب اى ذو استغنائه في وجوده عن الغير وكذا الثالثة التي الاواه
فيلمز الجمع من الاولين لصدقه عليهما وعلى غيرهما من لفظ الذات في من ساير الصفات المخصصة
الايراد بالشي الموجود وامتياز الذات بالذات لا يقدح في القول باعتباره بالصفة ايضا فيكون
الخاصة الثالثة عين الذات نما يسلم بمعنى الصدق عليه لكنها متغايرة فان قلت التلازم
يقتضى التغاير دون العكس فلا وجه لقوله امور متلازمة لكنها متغايرة قلت كانه لاحظ
ان التلازم بطبيعة التغاير الاعتبارى كما بين الحد والمحدود ومراده هنا التغاير الذاتي
فلذا صرح بالتغاير بعد الحكم بالتلازم نعم لو قال متغايرة متلازمة كما ذكر الشارح في معاني
الامكان لكان اظهر وكذا الامكان قيل وكذا الامتناع يطلق على الممتنع باعتبار ماله
من الخواص فالاول الاستغناء في العدم عن الغير والثانية اقتضاء ذاته عدمه والثالثة
ما به يمتاز ذات الممتنع عن غيره وانما لم يذكره اكتفاء امور اعتبارية اراد غير الوجوب
بالمعنى الثالث الذي هو عين الذات على ما ذكره اما الامتناع فلانه صفة لما هذا التعليل
على انه اراد امتناع الوجود بالنسبة الى الذات وعدمه لا الامتناع الذي هو جهة ساير القضايا
انما يثبت به باعتبار ان الامتناع موهوم واحد والاختلاف بالنظر الى خصوصيات
المضاف اليها عن المجهولا كما نبهنا كل عليه لكن سوف على ان وجوب مفهوم يقتضي وجود
جميع افراده فتامل وجوابه بان يختار الشق الثاني هذا جواب جدلى والمقصود دفع
ما اورد على هذا الشق والاحكون الوجوب القايم بالواجب واجبا بالذات مما لا يعقل
كيف وتعدد الواجب لذاته مما لا قايل به والبرهان دال على امتناعه كما سيجئ وبهذا اندفع
ما يقال على قوله فان وجود فرد من افراد طبيعة لا يستلزم وجود جميعها من ان هذا المثال
يشك فيه ولا ينكره احد الا ان هذا القدر لا يفيد في هذا المقام بل المهم هنا بيان جواز

بل غير الامكان بالمعنى الثالث ايضا

وان بنى الكلام على مذهب المتكلمين

...

١٠٧

اتصاف فرد موجود من طبيعة بفرد معدوم منها مع انه لم يوجد ساير افراد كل منها الا
فقط فتدبر ولعل هذا هو المراد بمعنى كون وجوب الوجود نفسه انه ليس زايدا عليه
في الخارج وبهذا اندفع ما يقال لو كان وجوب الوجوب يحمل عليه بالاشتقاق دون المواطاة
اذ لا معنى للواجب الا ماله الوجوب على انا نمنع بطلان الحمل بالمواطاة والحمل بالاشتقاق
لا ينافيه الا يرى ان الوجود اذا كان موجودا بوجود هو نفسه كما ادعاه البعض
يصدق عليه انه وجود وموجود وكذا الوجوب فلنا ما لعدم التغاير فيه بحسب الان
مراد المستدل ان اتصاف الذات بالوجوب بسبب الوجود في المغايرة وظاهرة
اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله فاذا فرض انه فان قلت لا نم لزوم خلو الواجب
عن الوجوب على تقدير زواله لجواز ان يزول فرد من الوجوب ويجيء فرد اخر قلت
جميع الافراد ممكنة فيمكن زوال الجميع فيلزم الخلو وايضا يلزم فيما ذكر كون الواجب
محلا للحوادث وهو مستحيل لانه ان اراد بزوال الوجوب على تقدير امكانه انعدامه
بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لجاز زواله بهذا المعنى فان
من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان على ما سياتي وان اراد بزوال
الوجوب عدمه مطلقا فلا نم لزوم خلو الواجب عن الوجوب لجواز ان عدم صفة الوجوب
في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الذات بها فان الصفات قد يكون عدمه مع اتصاف
الموصوف بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا على ما لم يذكره نعم عدمها بعد كونها موجودة قد
يستلزم ذلك والجواب اختيار الثاني فان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية
لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف
المحل الموجود بها ولو جوز ذلك لجوزنا ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم
وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب لحصوله من ذات الواجب
كما بعض وجود نفسه بنفسه وجود وجوبه الموجود وايضا فالوجوب ان كان جايز الزوال

بالنظر الى ذات الوجوب بكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب ولا يلزم

جواز خلو الذات عن الوجوب المستحيل وانى يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود الواجب

سوق الكلام ويبطله انه نسبة فان قلت سيجي ان كونه نسبة ينافي فرض كونه موجودا

المتكلمين النسب لا وجود لها عندنا قلت هذا دليل تنبيهي على ان خصوص الوجوب الذي

هو نسبة بل بكيفية قائمة بها لا يكون موجودا ولا يقدح فيه وجود دليل اخر دال على

ان النسب مطلق من الاعتباريات لا بصفة سبق الوجوب فلاشتراكها فيما سبق الا ان الامتياز

بالذات لا اساغ الامتياز بالصفات ايضا وفي المحصل كلام الملخص وفي كلام الشارح بل لا

على ان ليس للوجوب معنى ثالث وان النزاع معنوي وللتنبيه على هذا اورد كلامهما اذ لا

دليل على استحالة كونه صفة قائمة بالممكن اي على استحالة نفس كونه صفة قائمة به فلا يرد ان

يقال فيه دليل لانه اذا اراد الامكان الموجود فاما واجب فهو ساقط او ممكن فيتسلسل الامر

انه يرجع الى الوجه الاول وقد سلف في وجه التكلف انه يحتاج في ذلك اي مقدمات

زائدة ليست بصريحة في الوجه الثاني ولا مما يمكن اعتبارها بالقياس الى الوجوب وهو خطوط اجزائه

والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب اي بوجوب الوجود لان الشيء ما لم يجب لم يوجد وما لم يجب

لم يوجد فبطل ما يتوهم من ان هذا الوجوب كيفية نسبة التقدم الى العلة لا كيفية نسبة الوجود الى

الممكن والوجوب الذاتي المستحيل في الممكن انما هو الكيفية الثانية لا الاولى والاشكال في ذلك

الغير حادثا مسبوقا بالعدم وتمسك اه فيه بحث لانه انما يتم في قدم الواجب تعالى عن ان يكون

محلا للحوادث واما في غير العقل فلا لجواز سبق كل فرد من القدم بفرد اخر منه بلا محذور على نحو ما ذكر

في الحركات الافلاك ثم ان قوله وتمسك اه مما لا يحتاج اليه لان بحث كونه محلا للحوادث باطل الا

ان يراد بيان الاستحالة بوجه اخر اظهر والبقاء لو وجد في هذا الاجر كما في بقاء الحادث متناهي

محالا لخفي اذ لا محذور في فناء الباقي في الزمان الثالث لكانت الماهية موصوفة بها اي لكانت

ماهية الموصوف موصوفة بالموصوف بالوجود اذ لو لم يرد ماهية الموصوف لم يتكرر النوع

بالمنع المذكور والمنع ما ذكرنا من ان وجوب الوجوب بنفسه بناء على ما ذكره الشارح

في الالهيات من انه يرد على القول بكون بقاء الباقي على تقدير وجوده نفسه ان ما يكون يوجب

كونه اعيانا بالنسبة كما ينبغي بل الامر بالعكس فان ذلك القول يرد على هذه القاعدة كما ظهر من

كلام المص هاهنا وللمحصل ان ما حققه اه هذا الملخص مناف لارجاع هذا الجواب الى

الجواب الاخر كما ذكره في اول هذا المقصد واما لزوم جواز الحمل بالمواطاة فقد عرفت هنالك

عدم بطلانه والحدوث هذا على تقدير ان يفسر الحدوث بالخروج من العدم الى الوجود

واما اذا فسر بمسبوقية الوجود بالعدم فظاهر انه متاخر عن الوجود فلا يجوز اتصاف الماهية حال عدمها

به وفيه بحث اذ لا يلزم من عدم وجوب التاخر عن الوجود جواز التقدم عليه لجواز وجوب

المقارنة معه فلا يلزم جواز اتصاف الماهية حال العدم بصفة وجودية وقد يجاب بان من شرط

في القيام الوجود او المقارنة للوجود التي هي نسبة موقوفة على الوجود فالامر ظاهر في كون

الصفات مما يجب تاخرها عن وجود الموصوف ولا كلام فيها وان لم يشترط لزم جواز اتصاف

الماهية بها حال العدم نظرا الى ذات تلك الصفة وان فرض عدم الانفكاك بين الصفة والوجود

في الواقع فيه نظر لان المحال انما وجب الشرط تقدمه على المشروط ومعنى الشرطية ولا يلزم

من هذا جواز اتصاف الماهية بها حال العدم وان لم يجب سلمنا الشرطية بمعنى امتناع الانفكاك

ولا يلزم منه وجوب تاخرها عن وجود الموصوف فليتامل بل ولو فرض عدم العقول بسياق

كلامه هاهنا يدل على ان الممكن مثلا يتصف بالامكان على تقدير انتفاء القوى الدراكة بالكلية

يشكل جوابهم بثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له اذ لا ثبوت للموصوف هاهنا في الخارج حال

المعدوم يتصف بالامكان حال عدمه ولا في الذهن لان المفروض عدم وجود ذهن ما والحق

ان سياق الكلام هاهنا على زعم بعض المجادلين وقد نبهت فيما سبق على اندفاع الاشكال فليتذكر

فان قلت لو اندرج في فرض عدم العقول فرض عدم المبادي العالية حتى عدم الواجب تعالى عن ذلك

علوا كبيرا لم يتصف الواجب بالوجوب قطعا وان لم يندرج لم يتجه هذا الكلام اذ لا يلزم من تحقيقه

ان لا يتحقق الا باعتبار عقلنا لجواز تحققه باعتبار فرض المبادى العاليه جلت

هذا الفرض عدم مساوى الواجب مع من المبادى العاليه وغيرها ولئن يجوز تحقق وجوب

الواجب باعتبار فرض نفس موصوفه لانه يتوقف على وجوده المسبوق بالوجوب فلو توقف

وجوبه على فرضه دار فتامل لا يقتضى كون تلك الصفه موجودة فى احدهما فيجب لان

اتصاف الشى بالشى نسبة لا يتصور تحققها الا بين شيئين متمايزين ولا تمايز الا مع ثبوت

كل من المتمايزين فى الجملة فلا يتصور ثبوت شى لشى واتصافه به فى نفس الامر بدون تحقق

كل من الصفة والموصوف فيها والحق ان اتصاف امر فى نفس الامر بصفة معدومة فيها امر

معلوم بديهة فانا اذا تصورنا المعدوم مثلا اتصف بوجوده فى الذهن مع ان وجوده فيه ليس

بموجود لا فى الخارج وهو ظ ولا فى الذهن اذ لم يتصور وجوده قطعا الكلى فاعدام

لتقتضى انتفاء ذلك الاتصاف وان صح الجلاقه عليه لصدقه على الممتنع فيه بحث اليه

فى انتفاء شبه القادحين والمدلهة وذلك لان مجرد صدقه على الممتنع لا يستلزم عدم تحققه وانما يلزم

ذلك لو لم يصدق الا على الممتنع او المعدوم وذلك لان المراد بعدمه لا وجود لشى على ذمه هذا

المفهوم الكلى من حيث هو والامكان كلى طبيعى كذلك بل المراد عدمه افراده ومن الجائز

ان يكون فرده القائم بالمعدوم معدوما وفرده القائم بالموجود موجودا معناه انه

يتصف بصفة عدمية هى الامكان فيه بحث لما ان الشارح ذكر فى اوايل البيان

من حواشى المطول ان تعريف الدلالة بفهم المعنى من اللفظ مسامحة لان الدلالة صفة للفظ

والفهم صفة السامع او المعنى وان الفوا ان فهم المعنى من اللفظ صفة للفظ وان كان

الفهم وحده صفة لغيره كالفسد وصفه بعض لا مرتد عليه فعلى قياس ما ذكره هناك

نقول هنا الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم وسلب ضرورة احدهما فالمتصف

بالامكان حقيقة هو ضرورة وجود زيد او عدمه او هما معا وانصاف زيد بانتفاء ضرورة

وجوده او عدمه اى هو اتصاف مجازى من قبيل وصف الشى بحال متعلقه اللهم الا ان يقيد

الامكان بما يلية الوجود والعدم مثلا ولذا المتصف بالعمى وهو سلب البصر عن من بد

لا زيد ثم قد يتصف الشى الموجود فى الخارج على وجه الحقيقة بمفهوم اعتبارى

من خارج مفهوم سلبى كاتصافه بالوجوب الذى لا وجود له الا فى الذهن فالقول

بجواز اتصاف الموجود حقيقة بالمفهومات السلبية على ما اشتهر منهم محل اشكال للعلم اليقينى

بان الموجود الخارجى لا يتصف بعدم نفسه لا بعدم شى اخر كما عرفت فيد كونه

عدميا اولانه لو وجد لكان فى المقابلة حرانه لان قوله اولانه من جملة ادلة كونه عدميا

ويمكن ان يقال اراد بدليل كونه عدميا الدليل المعهود السابق فلا تسامح فى

المقابلة لكنه انما يستتب اذا حمل قول المص لكان اما ذا لا على الوجه الثانى الذى

لمت والية الشارح بقوله اولانه لو وجد لكان اذ لو حمل على الوجه الاول الكان هو الوجه

الثانى الذى استدل به المص على عدميته ولذا يظهر ان الاوجه وجيها للوجه الاول فتامل

او نفى مذهبين متقابلين فى جعله فيما سبق باعتبار ان القدم والحادث مثلا الباب

بقسمين للعالم بل هو حادث عند المحققين وقديم عند المبطلين وهذا ظاهر الا ان عطف قوله

او نفى على قوله نفى قسميه محان الشارح فسر الاشتراك بكونه بين قسمين او اقسام شعر بان طلاق

القسمين فى المعطوف ايضا ولو مسامحة فالتغاير باعتبار ان هناك مذهبين بخلاف

ما سبق وان كان ما هناك ايضا كل منهما نفى قسمين ايرادا وابطالا في شى فهو انه

لم يحصل الوقوف على المأخذ العام ابطال الايراد احد فقط فتامل فى توجيهه والتمام

نبت ضعفه فلا يحتاج فى اخذ شى من طرفه الا كلفه وعمل الاحتياج فى قلعه الا كلفه ولا

يخفى ان المناسب للمقام هو الوجه الاول لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره

اه فيه انه يلزم استدراك سائر المقدمات لكن المص ذكره فى موقع الجمهور وتالييات

الهيوان مثله من قبيل تعيين الطريق الذى هو اخصر ولا يمنع صحة المقدمات المذكورة

فلا محذور الذى هو ممكن فى نفسه سيشار الى دفع الاعتراض الثانى الذى اشار اليه

بقوله وايضا لو كان الخ فان قلت يجوز ان يكون الممكن في نفسه مستحيلا بالغير فلا
يلزم ارتفاع الواجب كما مر في الوجوب على تقدير وجوده وامكانه قلت علة وجود
الوجوب هناك هو الواجب فلهذا لم يلزم محذور من امكانه في نفسه ولا يمكن ذلك هنا
لان المفروض تعليل الواجب لغيره فلو فرض كون ذلك الغير معلولا للواجب لزم كون
علة الشيء على الفرض معلولا له وذا باطل قطعا فالفرق بين المادتين ظ لامتناع
تعدد الواجب وعلى هذا يمكن ان يقال لو كان الواجب بالذات واجبا بالغير لزم الدور
لان وجود الممكنات وجوبها مسبوقان بوجوب الواجب ودون الغير الدليل الخ هذا
الجواب لا يهدى وهو ما لحقه عدو ذكر الدليل الاول واعتراف بقصوره لكن مقبول
في صناعة المناظرة شايع في الكلام كما هو كما مر اشارة اليه والاحتياج الى الاجزاء
وهو ان منافاة الوجوب للاحتياج الى الجزء الخارجي مسلم باعتبار ان شيئا من الاجزاء
الخارجية ليس بمعدوم والا لزم عدم الكل وليس بواجب الوجود والا لزم تعدد الوجب
وقد بين على بطلانه فتعين امكانه ولا بد له من علة لان ما تقرر من ان الذاتي
لا يعلل معناه ان ثبوت ذاتي شيء له لا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه تصور ذلك الشيء
بالكنه لا انه لا يحتاج وجود الخارجي الى علة وليس علته نفس الواجب الذي هو الكل لان
وجود الجزء الخارجي مقدم على وجود الكل ذاتا ولو علل به تاخر عنه فتعين ان يكون
غير الواجب والعلة الفاعلية بمادة الشيء علة له في الجملة فيلزم امكان الواجب واما منافاته
الاحتياج الى الجزء العقلي فليس بيدهي ولا مبرهن عليه فان المحتاج في الحقيقة تصوره
لا وجوده في الخارج ولا وجوبه فان وجوبه انما هو بالنسبة الى الوجود الخارجي الا الى وجوده
العقلي كيف ومحل هذا الوجه هو العقل وهو ممكن ولا يعقل ان يكون الحال ممكنا واما كان واجبا
لا يقال الاجزاء الذهنية لا تكون الا ماخوذة من الاجزاء الخارجية فيلزم المحذور لانا نقول
قد سبق ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية لا يجوز ان تكون مركبة من اجزاء عقلية اصلا

ولو سلم الجواز في الجملة فالحصر الذي يتوقف عليه المدعى ممنوع والقول بان العقلية اذا وجدت
صارت خارجية لا يفيد لان صيرورتها خارجية على انها نفس الكل لا على انها جزؤه الخارجي
بل المحتاج الى العلة هو الممكن فقد حققنا ان الاحتياج الى الجزء الخارجي يقتضي الاحتياج الى
العلة لا انا نقول اه ظاهره انه تعرض للتسلم والمنع كانه اذ قوله فلا يكون ذاته من دون
ملاحظة الغير اه لا يدفع المنع كما لا يخفى ولو قيل نحن نصطلح على ان الواجب ما يكفي ذاته
في وجوده من دون ملاحظة الغير داخليا او خارجيا لم يلزم منه ان لا يكون للمبدأ الاول
جزء شانه اجزاء ذهنية كما هو المدعى ثالثها لو كان وجود باه فان قلت الدليل منقوض
بانه على تقدير عدمه الوجوب ايضا لان علة الاتصاف موجودة وما لم يجب الشيء لم يوجب
على ما مر من ان الوجود عين الماهية والواجب قلت اشار الشارح في حواشي التجريد الى الجواب
بان الوجوب على تقدير عينيته من لوازم الماهية فلا يعقل سبق علته بالوجوب والوجوب قال
قبل الحكم بتعدد العلة بالوجوب والوجوب انما يصح في لوازم الوجود دون لوازم الماهية والوجوب
من لوازم الماهية فلا يتوقف على وجودها ووجوبها وهو باطل فان المفروض كون الوجوب موجودا
في الخارج ويمتنع كونه لازما للماهية والا لكانت الماهية متصفة بموجود خارجي وهو محال
فان هذا الكلام شيء لانه على تقدير عينيته من لوازم الماهية لا محذور في ذلك لان اللازم
ان يعرض الماهية الذهنية كون نسبة الوجود الخارجي اليها على تقدير الاتصاف به مكيفا بكيفية
مخصوصة فالوجوب هو هذا الاقتضاء العدمي الذي يتصف به الماهية الذهنية على الوجه المذكور
واما الوجود الخارجي فلا يعقل كونه من لوازم الماهية اذ لا يتصف به الماهية الذهنية ولذا
حكم الفلاسفة بعدم زيادته في الخارج كما مر تفصيله واعلم ان الوجوب له مفهوم كلي وما صدق
عليه هو الوجوب الخاص الذي يتوهم كونه عين الماهية على تقدير الوجود هو الوجوب الخاص
على نحو الوجود المطلق والخاص ولكن هذا على ذكر منك فانه يتعدد في مواضع الحقيقة من ان
الممكن لا بد له من وجوب سابق على وجوده فيه بحث وهو ان الوجوب صفة ثبوتية يستدعي ثبوت

الموجود

الموصوف خارجا او ذهنا فالعقل الاول لا يتصف بالوجوب قبل وجوده ولو بالذات
لاحتياج الاتصاف به الى وجوده في الجملة مع امتناعه اذ ليس في الخارج وهو ظ ولا في الذهن اما
بالنسبة الى الباري عز وجل فلان علمه حضوري عند عامة الحكماء لا انطباعي والوجود الذهني هو
الانطباعي ليس الا واما بالنسبة الى نفسه او الى ما بعده فللزوم الدور لان وجوده في نفسه وما بعده
في الخارج موقوف على وجوده الذهني وبالعكس كما لا يخفى فيكون وجوده متاخرا عن وجوبه
بمراتب اي بثلث مراتب كما دل عليه السياق وصرح به في حاشية التجريد فان قلت وجوب المعلول
متاخر عن ايجاب العلة والمتاخر عن وجوده المتاخر عن وجوبها فلا يصح قوله فوجوب المعلول
متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين والا فوله فيكون وجوده اه اذ السوق يقتضي الحصر قلت لعله
المراتب الثلث من المراتب المتغايرة بالذات وقد اشتهر منهم ان الايجاب والوجوب متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار كما ان الايجاد والوجود كذلك لم يعتبرها فيلزم وجوب العالمة
قبل وجودها لحقيقه انه يلزم تقدم اتصاف العالمة بالوجوب على تقدير اتصافها به لان وجوب
العالمة اذا تقدم على وجودها لم يلزم من الفرض ولكن الاشكال ان ثبوت الوجوب للعالمة موقوف
على وجودها لكونه من الامور العينية كما حقق لزم المحال المذكور والظاهر ان يقال
هذا ما اورده بعض المتاخرين ههنا اشكال قوي وهو انه كيف يحمله على برهان التوحيد لم يذكر
ثمة الا دليلين على نفي تعدد الواجب على طريقة الحكماء وكلاهما مبني على كون الوجوب عين
ونفي الماهية كما صرح به هناك ودليلين ايضا على طريقة المتكلمين على نفي تعدد الاله الا ان بعض
منهما الوجوب في نفي تعدده وغاية ما يقال بعد تسليم ان المراد البرهان المذكور في غير هذا
الكتاب ان الوجوب الذاتي اخص اوصاف الباري وان الاشتراك في اخص الاوصاف يستلزم
الاشتراك في الماهية وبالجملة هو معدن لكل كمال ومبعد عن كل نقصان كما صرح به فلما ثبت
بدليل المتكلمين انتفاء تعدد الاله ثبت انتفاء تعدد الواجب سواء كان الوجوب وجوديا او
عدميا لان الاشتراك في الوجوب الذاتي يستلزم الاشتراك في الماهية المقتضية للالوهية والحصر

فيه بحث كما سيجيء في الخاتمة

ان الوجوب الذاتي يستلزم الالوهية وتعدده تعدد الآلهة والدليل الدال على انتفاء اللازم
يدل على انتفاء الملزوم قوله فان الممكن ما تساوى طرفاه سيجيء في الخاتمة ان الممكن الخارج
من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما وعدم جواز الاولوية لاحد طرفيه بالنظر
الى ذاته من غير وصول الى حد الوجوب يحتاج الى البرهان فقوله ههنا فان الممكن ما يتساوى
طرفاه انما يظهر بملاحظة ذلك البرهان وكذا قوله اي كون الامكان الذي هو في الممكن
التساوي وان كان محمولا على المبالغة اذ المشهور ان الامكان سلب ضرورة الطرفين
والتساوي مما ثبت له بالبرهان لا انه نفس الامكان قوله تحكمت الرهان اه فيه بحث لجواز
ان يكون تنفر ما لا يستحيل ان هناك مرجحا وبحثنا بل لعدم ملائمة النفس لحصول هذا
فان قلت قد ذكرت ان تساوي الطرفين بالنسبة الى الممكن انما يعلم بالبرهان وما
ذكرت من تجويز البهائم لتحقق المرجح ونفرتها المذكور يدل على ان ادراك ذلك التساوي
الموقوف عليه ابتدائي قلت المذكور هو ما سبق هو ان العلم اليقيني بتساوي طرفي الممكن
الخارج من القسمة برهاني وتخيل التساوي بالنسبة الى ممكن مخصوص من حيث خصوصه
بالمسابقة نظرا لا ينافيه وليتأمل فيه قوله ان تكرار الافعال متساوية عندهم اه خلافا للمعتزلة
فان في ذوات الافعال عندهم شيئا يقتضي تلك الاحكام اي يقتضي اختصاص كل حكم من الاحكام
بفعل من الافعال فيه على قطيعيه ذكر الحكمة الاجرية لا يغني عن ذكر هذا لان الحكمة الاجرية
الشرف مثلا لا يستدعي تحاد الناطق قوله لا اول العالمة الممكنة مقتضية للتساوي اه فان قلت
لا نم ذلك لجواز اولوية احد الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب قلت بسيط ذكر ولو
سلم قلنا الاولوية اذا لم يصل الى حد الوجوب فمعها قد يقع الطرف الاولى وقد لا يقع فيتحقق
تساوي الوجود والعدم بالنسبة اليها وفي الاولوية وسيجيء تحقيقه في ثالث ابحاث الخاتمة
وهذا القدر يكفي فيما نحن فيه فان قلت يجوز ان يقتضي ذات الممكن بانفراده اولوية احد
الطرفين من غير ان يصل الى حد الوجوب بواسطة تلك الاولوية والرجحان يقتضي وجوب ذكر

الطرف لا يلزم كون الممكن واجبا بالذات لان الواجب هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه
من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب الوجود مع الالتفات الى الغير وهو الرجحان الناشي
عن الذات من حيث هي قلت الذات مع الاولوية المستندة اليها اذا كان مقتضيا للوجوب الوجود
كان مبدا الانتهائه انفكاك الوجود عنه قطعا ولا نعني بالوجوب الا هذا واعتبار الواسطة انما
يقدح في الوجوب لو لم يكن مستندة اليه كما لا يخفى قلت انما يناقضه الاتفاق المعلل بمرجح
الناقص بل خلاف المفروض لانا نقول يلزم من كلامه ذلك ولذلك قال الشارح في تعريض كلامه
ومنافيه على ان قوله يناقض المفروض معناه يخالفه كما يزعم الخصم القائل بالاتفاقي بوقوع
احد طرفي الممكن بطريق الاتفاق من غير علة والمراد بالخصم هم المنكرون لاحتياج الممكن
الى الموجب كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق واتم شبهه
سياتي لانه حصل بعد ما لم يكن اه فان قلت هذا انما يتم في ترجح الحادث كما يدل عليه
قوله لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون اه فلا يجري الدليل في الصفات القديمة الممكنة على
الاشاعرة مع ان المدعى عام قلت لو سلم فلا قائل بالفصل فعلية الامكان في الحادث يستلزم
العلية في غيره لطريق الاولى وفيه ما فيه قوله فهو المؤثر فيه بحث اذ لو صح هذا الدليل لزم كون
الباري تعالى محلا للحوادث وهي ترجحات الحوادث الحادثة ولو بني على راي الفلاسفة كان
العقل الفعال محلا لها مع انهم لا يقولون به ايضا هو الشارع فيه ان قلت الشارع
ههنا اخص مما ذكره لان النزاع ههنا في ان علة الاحتياج هي الامكان او غيره لا ان الممكن
يحتاج الى علة ام لا قلت من جملة الخصوم في كون الامكان علة الاحتياج هم القائلون
بالاتفاق كما سبق الان وسياتي فالنزاع معهم في نفس الاحتياج الى العلة ما لا بل يرجح
مع الوجود فيه بحث لانه قد مر في القاعدة الثانية الذي ذكره صاحب السلوك ان الموجودات
لا تعدم الا لحال سابق عليها بالوجود ولو بالذات فعدم تاخر المرجح عن وجود الممكن يكفي
في ابطال قيامه على تقدير وجوده بالممكن فالصواب في الجواب منع وجودية كما ذكره ان

قوله

فالترجح السابق صفة للوجود فان قلت بعد تسليم سبق الترجح كيف يكون
صفة للوجود والصفة متاخرة الموصوف اللهم الا ان يبني على عدم تسليم وجوديته
قلت مراده ان كون الترجح صفة للوجود بديهي لان المرجح هو الوجود ضرورة فبعد
فرض سبقه وان كان باطلا في نفسه لا يلزم مدعى الخصم وعدم سبقه على الوجود
بناء على امتناع كونه صفة له وجه اخر في الرد على الخصم فان قلت المترجح وان كان
صفة للوجود الا ان ترجح وجود الشيء صفة لذلك الشيء قلت قد نبهت فيما مر على ان
الشارح رد امثال هذا في اواخر حواشي المطول نعم كون الشيء بحيث يترجح وجوده صفة له
قوله واجب مستمر وجوده اشار بقوله مستمر وجوده الى انه المراد بالوجوب الوجوب الذاتي
لان الواجب بالذات ما يستحيل عدمه مطلقا والمستحيل ههنا هو العدم المقيد بكونه قبل الوجود
او بعده لتركبه من آنات منقضية فيه بحث لان عدم تركب الزمان من الآنات
وعدم تتاليها من مسلمات الحكماء وكانه اراد من قول الفلاسفة الذي جعله سند الدليل بحجة
ان الزمان موجود يمتنع عدمه المقيد لان كل مقدماته قول الفلاسفة اراد بالآنات
الاجزاء الغير المنقسمة خارجا وان انقسمت فرضا او وهما وفيه بعد تسليم عدم التلازم
بين الانقسام الفرضي والخارجي ههنا ان تركب الزمان من تلك الاجزاء يمنع قدمه و
استمرار وجوده لان تلك الآنات اجزاء له لا افراد حتى يدعى قدمه بالنوع بمعنى ان
فردا من افراده موجود دائما والتحقيق ان الزمان المدعى قدمه عند الفلاسفة هو
الآن السيال وهو امر بسيط لا تركب فيه كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فالصواب
في بيان انه ممكن لذاته بيان عدم استحالة عدمه مطلقا وان استحال عدمه المقيد
كما اشرنا اليه انفا بعد تسليم مقدماته اشار الى المنع الذي سنذكره في موضعه
من منع كون التقدم زمانيا ومن ان التقدم والتاخر وجوديان بل عرضيان وجود
المعروض على ما زعموا في اثبات الوجود للزمان كما سيجيء فعدم الزمان لا يصلح

لمو وضيه التقدم والتاخر فلا يلزم له زمان ومن انه لا يلزم من امتناع خلاء الزمان
قبل وجوده او بعده كونه واجب الوجود مستمر الجواز كونه امرا معدوما وما فهم اعلم انه يانجم
ذلك يبطل كون الحدوث اه اى يبطله هذا الا مطلقا وبناء الكلام على انه لا قائل بالفصل
غير مسموع في العقليات لانه لا ينافي الجواز العقلي نعم يتم دليلا الزاميا فالانسب البناء
الامر الطريق الواسطة بين القريب والبعيد والميتاء بالتاء المثناة من فوق مفعال من
الاتيان اى الطريق المسلوك العام فيه كذا صححه الكرماني والسماع من الاستاذ بالباء
المثلثة ولا اعرف له وجها صحة المعبد المذلل ولانه اى الاثر حال عدمه اه ادرج الضمير
اى الاثر المفهوم من التاثير لا الى العدم المذكور صريحا دفع لاعتراض شارح
المقاصد بان الكلام في التاثير بمعنى الايجاد والا لما صح ان التاثير حال الوجود ايجاد
للموجود وحال العدم جمع للنقيضين فالقول بان العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا ليس كما ينبغي
لكن لا يخفى عليك ان هذا الوجه كما نقل من الشارح راجع الى الوجه السابق بحلله اذ ما له الى
اجتماع النقيضين ولو ذكر هذا الوجه في نفي التاثير في العدم حال العدم لكان وجها مستقلا
اذ العدم نفي محض لا يصلح لتاثير المؤثر مطلقا على ما كان عليه قبل ان تعلق به تاثيره
والجامع هذا التعدد دفع لاعتراض شارح المقاصد بان الوجه الثالث ليس بتام لان
العدم ربما كان حادثا لا مستمرا او وجه الدفع ان العدم الحادث يصدق عليه انه مستمر
على ما كان عليه قبل ان تعلق بالاثر ايجاده وان لم يصدق انه مستمر بمعنى انه غير مسبوق
بالوجود وليس المراد بالاستمرار المعنى الثاني كما وهم المعترض اما حال كون الاثر معدوما
المراد من الاثر هاهنا هو الماهية الممكنة باعتبار العدم لا العدم نفسه كما ان المراد
بالاثر سابقا هو تلك الماهية باعتبار الوجود لا الوجود نفسه فلا يرد انه معدوم منه
الاثر الذي هو العدم مستلزم الوجود فلا يلزم تحصيل الحاصل كما ظن والحال ان
ذكره اه ظاهره يدل على ان ما سبق ليس حاصلا مع ان قوله ان الحال ايجاد ما هو موجود

بوجود

بوجود قبل منع تفصيلي لا ان تعالى ان في هذا التفصيل اقوايا فلذا عنونه بالحلو هو
فان التاثير في الوجود بشرط الوجود او بشرط العدم اه قال البعض لا فاصل تفسير
الضرورة بشرط المحمول لهذا الطريق ليس بمشهور وموافق للاصطلاح لان القضية
الضرورية بشرط المحمول مثلا ان يقال زيد كاتب بالضرورة بشرط ان يكون كاتبا
زيد ليس بكاتب بالضرورة بشرط ان لا يكون كاتبا فعد قولنا التاثير في الوجود
بشرط العدم من الضرورة بشرط المحمول مخالف للاصطلاح فالاولى ان يقال ان
المص نظر الى المال وقال هكذا لان مبنى الشبهة ان الموجود موجود من حيث هو موجود
ولا تاثير فيه والمعدوم معدوم من حيث هو معدوم فلا تاثير ايضا وهما قضيتان
ضروريتان بشرط المحمول فعلى هذا يوافق الاصطلاح ومنهم من اجاب بان اختيار
الضعف لان الكلام في التاثير المطلق سواء كان في الذوات او في الصفات ولا قايل
بزمان الواسطة بين الوجود والمعدوم في الذوات بل فيما يتصف بالوجود في وقت
مطلق الشبهة الثانية اه يمكن اجراؤها في العدم ايضا بان يقال التاثير في الماهية
او في العدم او الموصوف بالعدم والكل باطل على قياس ما ذكر في الوجود نعم لا يجري
فيه قوله وايضا هو حال اه ان الموجبات فيه دفع لما يقال هو الا بد والوجود
لا يتعلق به جعل ثانيا والوجود الخاص وكذا الحكم بالكلية فالجواب لا يرفعه وخلاصة الدفع
ان التاثير في الوجود لا بان يجعله وجودا بل بان يحصله للماهية واليه اشار بقوله
وقد سبق منا تحقيق اه عمن يحدثها قيل حمل الحدوث على الحدوث عن الفاعل نظرا
الى ظهوره في النقض اما الحدوث في نفسه فليس بظاهر فيه لاحتمال ان يدعي الخصم
الحدوث بطريق الاتفاق بلا محدث واما الحدوث عن المحدث فمحسوس لا ينكر فيه ما فيه
والجواب انه لا يلزم اه فان قلت الحاجة الى المؤثر اذا كانت صفة للممكن والمؤثر
في نفس الامر يكون الكل منهما امكان نظرا الى محلها فللحاجة حاجة اخرى وكذا للمؤثرية

موثر به اخرى ولا تخلص عن لزوم التسلسل في الامور الثابتة في محالها في نفس الامر وبرهان التطبيق
يدل على استحالته ايضا قلت لا نم جريان البرهان على ما مر تحقيقه لا لانها من الانواع المتكررة جعل
الموثر به من الانواع المتكررة بالمعنى المذكور تسامح لان المؤثر به لا تتصف بالمؤثر به على تقدير
الوجوب بل تتصف محلها بموثر به اخرى ولو كان المؤثر به على صفة المفعول الصحيح جعلها من الانواع
المتكررة بالمعنى المذكور لكن السابق يوحيه هذا متعلق بقوله والجواب ان قيل هذا ايراد
على ان النقض متعلق بجواب اصل الشبهة ويحتمل احتمالا بعيد التعلق بجواب فان قيل بناء على
صحة ورود النقض عليه بالامتناع ونحوه ايضا وفيه نظر لان الامتناع ليس من الانواع المتكررة
اذ لا يصح انه على تقدير وجوده تتصف بالامتناع اللهم الا ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان
ممتنع العدم اذ لو عدم لم يكن ممتنعا بناء على ان ثبوت الصفة الموجودة لموصوفها موقوف
على وجودها والحق ان التفسير لا يقدح في النقض كما صرح به الشارح في حواشي التجريد يجوز
في اجراء النقض ان يبطل وجود الامتناع بلزوم وجود موصوفه وهو الممتنع اعني قوله فان
قيل من تتمة الاول اي مع جوابه من تتمة الجواب الاول كما يدل عليه السياق لان مراده بالمتوسط
ليس اجنبيا وهو المجموع والا فيتجه له فان قيل بقوله للشبهة فكيف يكون من تتمة الجواب
لا يقال المراد من الاول هو الشبهة لان المتوسط هو السؤال والجواب والجواب ليس من تتمة الشبهة
بل منافيها ويحصل المتوسط بنفس السؤال مع انه المجموع لا يلتفت اليه ولنا ان نقول ابتداء انه
انما قال ابتداء دفعا لما يتوهم في كلام المص من التناقض لان منع الملازمة على تقدير ان
لا يصلح العدم اثرا الوقوع بعد قوله والا اي وان لم يصلح اثرا ظاهر ان تسليم ايضا
على ذلك التقدير فيؤل المعنى اما انا ان سلمنا الملازمة على تقدير ان لا يصلح العدم اثرا
فلا نم ان العدم لا يصلح اثرا اصلا بان حمل التسليم على الابتداء من غير ترديد لا وجوه
حال البقاء او يمكن ان يقال على عكس ما ذكره في الوجوب والعدم الاحتياج حال البقاء والتاثير
فيه اما ان يكون ممكنا او لا فان كان ممكنا فبطلان التالي مم والا فالملازمة ممنوعة وانى

يلزم لو لم يكن هناك مانع كان معلولا له الذي هو الاحتياج اما المؤثر ثابتا ايضا فقد
يقال لم لا يجوز ان يكون عدم البقاء شرطا لوجود المعلول الذي هو الاحتياج بان لا يكون
الامكان علة تامة له وفيه نظر اذ يلزم ان لا يحتاج العدم اما المؤثر اصلا لان كل زمان
يفرض هو فيه زمان بقائه والقائلون بان الامكان علة الاحتياج لا يلتزمونه
قطعا على ان مآل هذا اما اعتبار الحدوث مع الامكان والكلام في اعتبار الامكان وحده
فتامل بحسب اصل الوجود لو سكت عن هذا القيد في الجواب لكان احسن واوفق بقوله
ولا تاثير فيها لكما عرفت تم به عسق الذات بلا مؤثر الا انه قيده به اشعارا بضعف الجواب ابتداء
حتى يتجه عليه ما اورده المص اي حتى يتجه عليه ظاهرا والا فما وله بما اشار اليه الشارح
من ان المراد نفي التاثير في الذات بحسب اصل الوجود ممكن ويحتمل ان يريد ان المص جعل هذا
الحكم محمولا على ظاهره حتى يتجه ما اورده المص وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه ان حاصله
ان ههنا امرين اصل الوجود واستمراره وشيء منهما ليس مقتضى ذات الممكن فيحتاج
في كل منهما الى الفاعل فان قلت معلول الامكان هو الاحتياج الى المؤثر في الوجود الابتدائي
وقد تخلف في حالة البقاء قلت بعد تسليم تخلف نفي الاحتياج فيه معلول الامكان هو
الاحتياج في الاتصاف بنفس الوجود فان كان عقيب العدم فعند العلة الاتصاف بالوجود
الابتدائي اي الوجود في زمان الحدوث وان كان حالة البقاء فعند الاتصاف به فيفعله
كما صرح به وقد يجاب بان هو ان المختار اه قال بعض الفضلاء في البحث بحث لانه يقال ان
من شان المختار ان يتعلق ارادته باحد المقدورين وان كانت متساوية في تعلقها بها
ولا يحتاج في تعلق ارادته بالمساوية باحدهما الى ارادة اخرى ليلزم التسلسل وحقيقة النسبة
الارادة الى الضدين وان كانت على السوية الا ان القادر يرجح احد المتساويين على
الاخر بلا داع فاللازم هو الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مؤثر حتى يلزم انسداد باب
اثبات الصانع فان قيل تعلق الارادة اذا كان اثر الذات المريد فتارة يعد اما بالايجاب

فيلزم الايجاب نظرا الى الفعل ايضا كما لا يخفى وان كان بالارادة يلزم التسلسل قلنا انما يلزم
التسلسل لو احتاج تعلق الارادة الى تعلق آخر وهو ممنوع فان المختار اذا اوجد شيئا فالمقصود
قصدا هو ذلك الشيء وهو محتاج الى الارادة ترجحه واما تعلق الارادة فهو وان كان اثرا
لذلك الفاعل لكن لا لذاته بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة
ارادة للمراد قصدا ولنفسها تبعا فهذا كما ان الموجب اذا اوجب شيئا لا يحتاج في الايجاب
بالايجاب الى ايجاب آخر هذا غاية ما قيل والحق ان عدم الاحتياج الى ارادة اخرى ظاهر واما
عدم الاحتياج الى تعلق آخر فمحل بحث للعلم الضروري بان تعلق الارادة لا توجد في علة
نعم لا يلزم توقف الشيء على نفسه فتدبر فنقول الكلام الحق ان قيل هذا الكلام منقوض
بالواقعات كما في قصة السبع والجوع والعطش قلنا سنذكر ان في الكل مرجحا قيل يلزم
التسلسل في التعلقات قلنا ان بني بطلانه على عدم جواز التسلسل في الاعتباريات فقد ثبت بالبرهان
التطبيق ولا نسلم ذلك كما تحقق فيما سبق وانما يجري البرهان اذا كان للتعلقات وجود اما
في الخارج او في العقل لامتناع الانطباق فيما لم يوجد اصلا والاتصاف في الخارج
لا يستلزم كونها موجودة باحد الوجودين كما مر وان بني على امر آخر فليبين وكيف كان لا نسلم
عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابق معدا للاحق فتامل
لا اشكال انها حادثة وممكنة الحوادث اما مجتمعة ومتعاقبة وفي المتعاقبة لا يجوز
ان يكون السابق مؤثرا في اللاحق لوجوب اجتماع المعلول مع العلة فالمؤثر اما حادث
مجتمع او قديم وفي الكل الامر ظاهر وفي الاول ينقل الكلام الى مؤثره حتى يوجد حادثة
مجتمعة وبهذا ظهر ان الكلام في الحوادث المجتمعة فيصح قوله لا اشكال انها حادثة فظهر
سر تقرير الشارح الجواب على الوجه المسطور وعدم ارجاع الضمير في قوله والجواب
الى ما ذكره في الجملة ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يجوز تقدم التامة على
وجود الاثر لم يرد هذا الا انه قول مرجوح لم يلتفت اليه وان نقله فيما سبق

والصا

وايضا لو كان المحوج هو الامكان فهذا الدليل تام اما قوله لا الامكان فانه جعل هذا النفي جزء
المدعى ومدعى ضمنا كما يستدل عليه بهذا فلا يرد ان ما فعل هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل
على نفي علية الامكان لا على علية الحدوث فلا يقرب له اصلا والا لكان سيحال الخروج اه
فان قلت ذكر في شرح المقاصد ان معنى الخروج من العدم الى الوجود مسبوقية الوجود
فلا يلزم الواسطة بين الوجود والعدم وبالجملة معنى الخروج المذكور انقطاع العدم في آن
وتحقق الوجود في آن يعقبه بلا فصل فمن اين يلزم الواسطة قلت لعل مراده ان اعتبار
الاحتياج في نفس الحدوث انما يتم اذا كان الاثر حال الخروج عاريا عن الوجود والعدم اذ
لو لم يكن له الا الاتصاف باحدهما كان الاحتياج في هذا الاتصاف قطع العدم وفاء
المناسبة بذلك سواء كان ابدا او في ذلك الاتصاف ام لا فتامل قال الشارح عليه اه
حاصل الكلام ان الحادث الباقي في البناء هو الاجتماع الخاص وما يترتب عليه من الشكل
المعين وعلته هي العقل الفعال مع انتهاء حركة اليد وانتقاء تحركه من محرك آخر فيكون بقاؤه
مع بقاء علته وزواله مع زوالها لا ذوات تلك الامور المعلولة بعلل اخرى لان حدوث في وجودها
قبل البناء ولا حركات الالات وضم بعضها الى بعض اذ هي منتهية بانتهاء عللها الفاعلية
كما لا يخفى قال وادلة الموجبين اه فيه بحث لان بعض ادلتهم ينفي المقابل صريحا وبعضها ينفيه
ضمنا فانه يجعل الحدوث علة تامة فلا وجه لاعتبارهما معا نظرا الى ادلة الموجبين اللهم الا
ان يقال المراد ولو غير مساوية لان الحدوث صفة للوجود لا يعقل جعل العلة الحدوث
بمعنى الخروج من العدم الى الوجود وهو ليس صفة للوجود بل للماهية ولا يلزم الواسطة ما عرفت
من معناه لانا نقول الحدوث لكن المعنى صفة للماهية لكن بالنسبة الى وجودها بالفعل متاخر عن
الوجود ايضا وقد يقال مراد المتكلمين بالحدوث الذي هو علة الحاجة كون الشيء بحيث لو وجد
لكان وجوده مسبوقا بلا وجوده وهذا ليس بمتاخر عن الوجود وان عبر بان الحدوث اذ فسر
بهذا يلزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه السابق حادثا كما كان ممكنا ولم يقل به احد

وختم على التعدد لكنه اه هذا مبني على ان لا تفسر العلة بما يتوقف عليه الشيء والا فالشرط جزء
العلة على ذلك التعدد فلا اثنينية لا ذاتا ولا حكما كما ذكره الشارح في المراتب بل بالعلة الفاعلية
لكن فيه بحث لجواز ان تكون تلك العلة امرين كلاهما معا بحسب الذات و الوجود فلا تزيد المراتب
على الاربع فان قلت المجموع له مرتبة وكل واحد منه له مرتبة اخرى قبل مرتبة الكل قلت ان اعتبر
هذا فليعتبر ان مجموع ما يتوقف عليه الشيء له مرتبة وكل واحد منه له مرتبة اخرى فيزيد المراتب
على الاربع على تقدير الفاعلية ايضا الا ان يثبت ان العلة الفاعلية هاهنا هي العلة التامة ايضا
وهذا الكلام محقق لا مغالطة فيه اصلا اه فان قلت ما ذكره المص هو الموافق لاصول المتكلمين
دون ما ذكره الشارح لانهم يسندون جميع الاشياء الى الله تعالى ابتداء ولم يتصور منهم ان يعللوا
بعضها ببعض كما هو داب الفلاسفة فوجب ان يقصدوا بقولهم علة الاحتياج الحدوث
العلة في التصديق لا الثبوت دفعا لمناقضة اصولهم قلت اما المعتزلة من المتكلمين فلا شك
انهم قائلون بعلية بعض الاشياء للبعض واما الاشاعرة فانهم وان قالوا لا علية
ولا معلولية بين الموجودات كما سياتي في المقصد العاشر في بيان العلة والمعلول على
اصطلاح مثبتي الاحوال لا على نفيهما مطلقا كيف ومثبتوا الاحوال منهم يجوزون تعليل
الحال بصفة موجودة واما نافوها فهم ايضا لا ينفون لوازم الماهيات وتعليلها بها اذ لو
كان امكان الممكن عندهم ناشيا من غير ماهيته ومعلولا له تعالى ما بالارادة فيلزم
حدوثه على معنى المسبوقية بعدم الاتصاف و يلزم الانقلاب على انه يلزم جواز ان لا يكون
الاربعة زوجا بان لا يتعلق الارادة بزوجيتها فلان عدم التعلق ممكن بلا شبهة
ولا يخفى بطلانه واما طريق الايجاب فهو مخالف لقواعدهم قطعا اذ لم يقل احد منهم
بالايجاب بغير الصفات الا حالا كونها موجودة ارادية بالزمان فلا نزاع في حكمه فيما سبق
بتاخر الحدوث عن الوجوب لان المراد هناك التاخر الذاتي قلت الممكن الخارج من
القسمة اه فان قلت هاهنا قسم اخر وهو ما يقتضي الوجود و العدم لذاته فلم لم يتعرضوا له

في التعميم

واجبها

في التعميم قلت هذا التعميم يتوهم في بادي الرأي وليس بجائد القسمة عند العقل اصلا لان
الممتنع فانه جائز القسمة بل واجبها وان كان ممتنع الوجود في نفسه وما تعالى من ان هذا القسم
داخل في الممتنع لا يقبل اصلا كذا نقل من الشارح لجاز بقاؤها فان عورض بانه لو كان
العدم اولى لما وجد بحابا ان الوجود لعلة خارجة لا ينافي اولوية العدم لذات الممكن و
اما العدم الطاري فليس لعلة خارجة بل هو لذاته فيناسب ادعاء اولوية العدم للذات
في الجملة وان كان مردودا بما ذكره الشارح كان الوجود اولى بالممكن فيه منع ذكره
الشارح في حاشية التجريد بسبب الله ههنا ايضا لان العلة التامة للعدم متحققة
وما وجد تمام علته اولى مما وجد بعض علته وان كان هو الفاعل المؤثر لان الطرف الاخر
ان امتنع اه حاصله انه يلزم على ذلك احد الامرين اما الانقلاب و خلاف المفروض
فلا يكون تلك الاولوية لذاته فان قلت يجوز ان يكون احد طرفي الممكن اولى به لذاته ولا
يتوقف تلك الاولوية على عدم سبب الطرف الاخر وان توقف وقوع الطرف الاولى عليه اذ لا
منافاة بينهما وبالجملة كما ان وجوب احد طرفي الممكن لعلة لا ينافي تساويهما بالنظر الى
ذاته كذلك لا ينافي اولوية الطرف الاخر بالنظر اليها قلت مرادهم بهذه الاولوية المتصفة هي
التي تنتهي الى حد يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ المقصود من هذا النفي دفع توهم جواز
وقوع الممكن نظرا الى ذاته من غير احتياج الى غيره واما ان الممكن لا يستحق في ذاته حصول
اولوية احد طرفيه فلا يتعلق به غرض لان الممكن مع هذا الاستحقاق ودونه محتاج في طرفيه
الى غيره وبذلك يتم الاستدلال على وجود الصانع قلنا سبب العدم عدم اه فان قلت سبب
العدم قد يكون وجودا فان عدم المانع جزء من علة الوجود فعدم هذا العدم اعني وجود
المانع علة العدم قطعا قلت اذا كان ذات الممكن اقتضى الوجود مع عدم المانع فقط كان ما
يتوقف عليه وجود الذات و العدم ولزم المحذور فالاولى ان يجاب بان عدم كفاية العدم في
الوجود قد علم بالبداهة السابقة المذكورة من الصبيان والمجانين والحيوانات على اليبس

مراده ان سبب العدم منحصر في العدم بل ان العدم من اسباب العدم قطعا فالوجه ان يحقق
ما سواه واسباب العدم التي من جملتها عدم جزء من العلة التامة للوجود وعدم العدم وجود
فيحصل المط وهو استناد الممكن الى مؤثر موجود وكون العالم دليلا على الصانع اذ ليس وجود
ذلك المؤثر لذاته لما سبق بعينه ولا لسبب فيعود الانتهاء الى الواجب بلا شبهة لما تردد انت
في مادة انحصار علة العدم في المانع على ان المص سيذكر ان عدم المانع كاشف عن شرط وجودي
البتة وايضا الاولوية لا تنشاء الا من العلة التامة بل هو مبني على انهم لم يعدوا الوجوب السابق
جزءا من العلة التامة بل عدوه اثرا لها فكذا الاولوية والا فالاولوية جزء من العلة التامة والتحقيق
متقدم عليها فلا تنشاء منها ضرورة بل انما تنشاء من ساير اجزاء العلة التامة وهو وجوبه
السابق على وجوده فان قلت كيف يتصور السبق مع ان الوجوب صفة للوجود قلت بل هو صفة
للذات بالنسبة الى الوجود فيكون كالامكان في التاخر عن مفهوم الوجود لا عن تحققه ثم
ان سبق الوجوب على الوجود ذاتي وسبق العدم عليه زماني فلا يرد ان الممكن قبل وجوده
معدوم فهو ممتنع فكيف يكون واجبا بالغير مع تنافي الوجوب والامتناع الغيريين ولو ان
الوجوب صفة ثبوتية فكيف يجوز اتصاف الممكن به حال عدمه فان قلت فالازم تسبق
الوجوب لم يتصور كون العلة التامة بسيطة في شيء من المواد لان الوجوب السابق معتبر
مع الفاعل وقد جوزه الشارح فيما ياتي قلت سيذكر جوابه هناك ان شاء الله تعالى
ان كان خلوها عنه لحدوثه فهذا ادنى مسامحة اذ لا يكون الخلو بالحدوث بعد العدم والاوضح
ان يقال ان كان خلوها عنه قبل حدوثه لما لو لم يكن لازما بل حادثا ان قلت عدم اللزوم
قد يكون بالزوال والدليل على تقدير تمامه لم يدل على امتناعه قلت انه لم يتعرض له المص
لظهور بطلانه لاشتراكه في الدليل واما ما قيل اذا لم يكن حادثا يكون قديما وما ثبت
قدمه امتنع عدمه فيغني عدم اللزوم بان يكون حادثا فعينه ان يكن المقدمة على تقدير تمامها
انما هي في الموجود الا يرى ان الاعدام الازلية قد تزول والامكان ليس منها والبحث وهو

ان الكلام

ان الكلام يدل على ان الامكان على تقدير لزومه للماهية ليس امكانا اخر وانت خبير بان
الامكان اذا كان صفة للماهية ولو لازما يحتاج الى الموصوف ويكون له امكان اخر
وينتقض الدليل وقد سبق منا التفصيل في بحث الوجوب فلينذكر اما ان يكون
لامراه وايضا اذا كان ثبوت الامكان لها لامر يقتضيه لذاته كان ممكنا بالغير لا ممكنا
بالذات هذا والاولى ان يقال ان حدوث الامكان يكون ممكنا اذ لا وجه للاستناد الى
الذات حتى يجب ولا للامتناع لحدوثه وحصوله فيستحيل واما كونه لامر فلا دخل له في الامكان
فيستلزم الامكانات فيه انه لم لا يجوز ان يكون امكان الامكان لازما للماهية فينقطع التسلسل
بزعمه ولا يلزم المدعى الكلي وهو ان الامكان لازم للماهية ممكنة اللهم الا ان يثبت
ان حدوث امكان مستلزم ان يكون كل الامكانات كذلك واني ذلك فيلزم نفي الصانع
في اللزوم منع ظ فسبق امثاله وهو ان الامكان امر اعتباري ولا يلزم من تحققه الا امر
تحقق الامور الموصوفة في الخارج والحق انه لا فرق بالنظر الى الاتصاف ان توقف
على حادث اخر يلزم الا فاختصاصه ان قلت فليكن حدوثه لها التاثير الجناني وارادته
كما هو شان حوادث عندنا قلت تاثير القادر فرع الامكان ان قلت فليكن الامكان
بدون وجود الامكان قلت امكان الامكان يستلزم نفس الامكان وبهذا التقرير يظهر
ان لا نقض بالحوادث اليومية على اصلنا اذ لا مانع من استنادها الى القادر واما على اصل
الفلاسفة فمنقوض بها ومحلول بجواز الاستناد في مرتبة من المراتب الى موجب يتوقف بحسب
الاستعداد او الشرايط المتعاقبة لا الى نهاية فان هذا التسلسل ليس بمحال عندهم ولقائل ان
يقول على اصل المتكلمين يجوز ان يكون حدوث الامكان للماهية متوقفا على حادث اخر يستند
وجود ذلك الحادث الى القادر المختار وامكانه الى ذاته فلا تسلسل ولا يثبت الايجاب الكلي الذي هو
المدعى هذا واما الجواب عن التسلسل بجواز التوقف على امر اعتباري ينقطع بانقطاع الاعتبار
فلا يتم على القول بامتناع التسلسل في الاعتبارات في نفس الامر لان الاتصاف في نفس الامر لا يتوقف

الا على اعتبارى لنفس امرى ودبما يشكل عليه اه لا يقال يمكن ايراد التشكيك بالممكن القديم
كالعالم عند الفلاسفة والصفات الحقيقية عندنا بناء على امتناع عدم القديم ولو امكن الحكم لما
امتنع لانا نقول امتناع العدم بالنظر الى العلة لا ينافى الامكان الذاتى بل نقول وجود الحادث
وجه الترجيح بانه على مذهب الحكيم ايضا بخلاف الاول لانهم يقولون بعدم العالم
ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اه قال الاستاذ المحقق فى الذخر معلا مانه مسلم انا قوله بل جاز
اتصافه فى كل منها فانه فى حيز المنع ولم يذكر ما يلزم منه هذا فانه ما زاد بالتطويل
السابق على ان عدم المنع من قبول الوجود مسترله وهذا مما لا نزاع فيه لان المسلم ان عدم
المنع من قبول الوجود واستمرار امكان الوجود فى الحال واحد واستمرار الامكان لم ينازع
فيه احد الا ان المحققين ادعوا انه لا يقتضى الا ان يكون الوجود فى الجملة لو فى وقت
الاول فى جانب جواز استمرار او هو لا يستلزم ان يكون الوجود المستمر جائز فى الجملة
وليس فى كلامه ما يستلزم جواز هذا اصلا وابعد منه ما ضم اليه من قوله لا بد لا فقط
بل ومعا ايضا فانه لو سلم ان ازلية الامكان يستلزم جواز الاتصاف بالوجود فى كل
جزء من اجزاء الازل ومن اين يلزم جواز المقارنة ومعلوم ان الاتصاف بالوجود
فى كل جزء من اجزاء الازل اعم من الاتصاف به فى كل منها معا ويستلزم العام لا يجب ان
يكون مستلزما للخاص فقوله وجواز اتصافه به فى كل منها معا اه الذى فرع عليه ما زعمه
من استلزام ازلية الامكان للامكان الازلية مما لا طائل تحته انتهى كلامه ثم ان ما ذكره
الشارح المحقق منقوض اجمالا بالزمان والحركة لان ممكن الوجود منها عند المحققين
هو الآن السيال والحركة بمعنى التوسط وهما امران قاران لا اجزاء لهما فامكانهما ازلى
وازليتهما ممكنة بل واقعة عند الفلاسفة واما الحركة بمعنى القطع والزمان الغير القار فلا امكان
لهما اصلا ولا بمقولة الفعل والانفعال فان الشارح قرر الاستدلال على امتناعهما ولم
فلعلهما عنده غير موجودين كما هو مذهب متأخرى المحققين بل بالحروف الآنية التى توض الاصو

عند

عند انقطاعها كوصول الآن للزمان والنقطة للخط اه فقد صرحوا وصرح الشارح ايضا
بانها ليس لها وجود الا فى آن حدوثها فلها ازلية الامكان دون امكان الازلية والقول بان
ازليتها ممكنة نظرا الى ذاتها وماهيتها والامتناع بالنظر الى الغير عن الوجود فى الزمان
الاول مما لا يلتفت اليه لان هذا الغير متحقق على تقدير استمرار وجودها فاذا اقتضى ماهيتها
النقض بعد الوجود لم يكن لها الذات استمرار وقطعا كما لا يخفى على المتامل اللهم الا ان
يجوز ان يكون عدم تصور استمرارها لامر آخر خارج عن ماهيتها على ان يمكن ان تجعل صورة
النقض سندا للمنع ويمكن ان يتخلص من النقض بمنع امكان شئ غير قار ويتوضح ان
الشارح الآن بصدد دفع ما ذكره القوم من قولهم ازلية الامكان غير مستلزم لامكان
الازلية جوابا عن التشكيك على قولهم الامكان لازم لماهية الممكن وهو بهذا البحث مؤيد
للتشكيك فلم يتحقق بعد ازلية امكان كل ممكن وكانه يريد ان ورود النقض موقوف
على ثبوت ازلية امكان الامر الغير القار فللمناظر ان يقول كما انه لا يجوز اتصاف
الامر الغير القار بالوجود فى اجزاء الازل معا ليس له ايضا امكان مستمر فيها نعم ربما
امتنعت ذاته جوابا عن التشكيك ابتداء قلت الامكان الذاتى اى قيد الامكان بالذاتى
احترازا عن الامكان الاستعدادى لا عن الامكان بالغير امكان ذاتى اذ لا يتصل الممكن
بالغير يعنى اذا اعتبرت ذات الحادث مع قيد خارجى لم يكن فيه بهذا الاعتبار امكان
ذاتى لانه لو تحقق لا يكون من الذات من حيث هو لان امكان الشئ من الذات ازلى
والكلام فى امكان غير ثابت ازلا كما دل عليه السياق بل من الغير والحال ان ليس لنا
ممكن بالغير والحاصل ان الكلام فى الامكان المتجدد وكونه ناشئا من نفس ذات الحادث
ظاهر اشار اليه بقوله هذا الكلام ولذا لم يتعرض له هاهنا وبهذا بين وجه التعليل فان قلت
المقيد بهذا الاعتبار اما ممكن او ممتنع او واجب كما لا واسطة قلت يكفى احد امرين ولا امتناع
عنه اذا الممتنع حلو الذات لا خلو المقيد من حيث القيد وقد يقال قوله اذ ليس معلل التقييد

مقام ٤

ما نفاه من الامكان بالذات في نفي الامكان مطلقا وفيه نقض لان السياق يقتضي تعليل ما ذكر صريحا وهو عدم تصور الامكان الذاتي فابقاؤه بلا علة مما لا وجه له واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه للممكن بالذات وقد استدل على ذلك بوجه آخر وهو انه لو جاز لارتفع الامكان الذاتي بارتفاع ذلك الغير فلا يكون ممكنا في ذاته بل واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب ورد بجواز كون ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قال الشارح في حواشي التجريد على التسليم وفيه بحث لان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى ذاته قيل وليس بشيء لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات واحدة لا يتصور فيه تعدد اصلا واقول مراد الشارح ان اللازم ارتفاع المقيد من حيث هو مقيد اعني الامكان المقيد بكونه حاصلا من الغير وهذا الارتفاع يتحقق بارتفاع القيد وهو الحصول من الغير فلا يلزم ارتفاع ذات المقيد اعني نفس الامكان حتى يلزم الانقلاب لان له علة اخرى على الفرض وهذا الكلام لا يقتضي تعدد الامكان كما لا يخفى اي هي راجعة الى هذا وجه التفسير ان كون الايجاب بطريق مما لا وجه له ظاهرا اتفاقا من المتكلمين وغيرهم قال الاستاذ المحقق في الزخر الفلاسفة يجعلون القديم اثر الفاعل المختار فان حركة كل فلك قديمة عندهم مع انهم يجعلونها اختيارية في حكمهم بان القديم يمتنع استناده الى المختار باتفاق الفريقين فقد اخطأ انتهى كلامه لا يقال الاختيار هو الحركات الجزئية وهي حادثة واما القديم هو المطلق وليس بصادر لانا نقول حركة كل فلك عندهم حركة واحدة متشخصة من الازل الى الابد ليس لها جزئيات ولا اجزاء بل هو امر واحد متشخص غير منقسم سيال وهو المسمى بالحركة بمعنى التوسط المستند الى نفس الفلك بالاختيار مع قدمه عندهم واما الحركة بمعنى القطع فهي امر وهمي كما سيجيء وليس كما استوعبه اي وامتناع استناده الى المختار لتصحيح عطف الجملة على المفرد السابق اعني جواز استناده بتأويل الفعل بالمصدر اما بناء على نصب يمتنع بحذف ان او على رفعه بحذف ان والعدول جره اليه لفقد العامل الصوري

بعوده

كما في قوله ولو لحبون الحلم عجزا لما عدم المسيؤن احتمالي اي ولولا ان الحسبوا او على تنزيل الفعل منزلة المصدر بلا داخ بعد لو له مجازا كما في قوله فقالوا ما تشاء فعلت اي اللهو وذلك لجواز عطف الجملة على المفرد عماله محل من الاعراب كما حققه في حواشي المطول بل مقصوده توضيح المعنى وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم ظهر بهذا ان القصد هنا غير الارادة ومتقدم عليها كما سيجيء ان الارادة هنا لا يتعلق الا بمعدوم مقارن للارادة عند اهل التحقيق وهذا القصد متقدم على وجود المقصود فحكموا بان العالم قديم لشبهة لا اصل لهم لا بمحض ذكر البحول كما لا يخفى ورد عليه بانه يرد الاعم هذا الرد لخواجه نصر الدين الطوسي في شرح الاشارات ذكره في اوايل النمط الخامس منه ويمكن ان يقال هذا لا يرد على المص قطعا لانه انما حكم بعود النزاع في جواز استناد القديم الى الفاعل الذي هو الله تعالى الى كونه موجبا او مختارا الا في قدم العالم وحدوثه كما توهمه الشارح نعم تورده على الرازي الحاجب في كلامه ان نزاعهم في قدم العالم وحدوثه عائد الى ذلك ويمكن دفعه عنه ايضا بان يقول لعل مراده ان الاختيار لا يتوقف على حدوث العالم ولا يتعرض له لذكر كادلته العقلية التي فصلها الآمدي في ابكار الافكار فاذا ثبت الاختيار بتلك الادلة امكن التفريع عليه حدوث العالم كما يمكن العكس ايضا اذا اثبت حدوثه بدليل لا يتوقف على كونه مختارا او اذا حمل كلام الامام على هذا كان كلاما لا غبار عليه اللهم الا ان يقال الادلة النقلية لا تفيد افادة الظن كما صرح به الآمدي فلا معنى لبناء المطلوب الذي هو اثبات الاختيار على ذلك ثم تفريع حدوث العالم عليه وليس لهم دليل عقلي على ذلك المطلب لا يتوقف على حدوث العالم وانت خبير بان كلام الشارح في اخر المرصد الرابع في الصفات الوجودية من الالهيات يشعر بانهم يثبتون الاختيار تارة بان الخالي عن الصفات نقصان على تقدير انهم استدلوا ولا بحدوث قالوا العالم لا يخلو عن حركة

والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واعلم ان العائد اه
ظاهره اعتراض على قول المص والمتكلمون لو سلموا اه بانه غير مطابق للواقع مقوله فان
قلت جواب عن هذا الاعتراض بانه مطابق له لكن يلزم من هذا السياق ان يندفع اعتراض
الشارح عن المص لاندفاع جوابه بما لا يخفى فالاولى ان يجعل اعتراضا على اصل الكلام
من المتكلمين اعني تجويزهم استناد القديم الى الموجب مقوله فان قلت اعتراض اخر عليهم
متفرع على وجه الاعتراض الاول وحاصله انهم خالفوا اصلهم في هذا القول ايضا فان قلت قولهم علة
الاحتياج الحدوث مخصوص ببعض الصور قلت ادلة نفي علية الامكان تفيد العموم فما وجه
التخصيص ان القديم لا يستند الى علة فعل وكذا الازلي ولهذا قالوا الاعدام الازلية لا تستند
الى العلة لاستمرارها اذ لا حاجة له الى مؤثر فان قلت فيه مصادرة ظاهرة لان الاحتياج
الى الفاعل هو المجعولية كما صرح به في بحث الماهية وهي عين الاستناد الى المؤثر قلت قد سبق في مباحث
الممكن ان الحاجة متقدمة على الايجاد المتقدم على الوجود والاستناد الى العلة هو
وجوده منها فلا مصادرة بهذا او الاظهر في التعليل ان يحمل على حذف المضاف اي لا علة حاجة له
لان علة الحاجة عندهم هو الحدوث الزماني اما مستقلا او على وجه الشطرية او الشرطية
ولا مجال للتأويل الشرطي فيها لانها ثابتة منهم بلا تردد ولا ريب الشرط ان تعالى الواو كان العلة هي
الامكان وحده وتسلما لا مكن استناد القديم الى العلة بان القديم ما لا اول لوجوده المتصف
بالقدم والحدوث حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره قد يوصف به العدم فيقال
للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث كذا في شرح المقاصد لكن المبحث ههنا
هو الذي بمعنى ما لا اول لوجوده فلم يتجه الاشكال المذكور بقي فيه بحث وهو ان الحال كما لا يوصف
بالقدم لا يوصف بالحدوث فكيف جوز الاستناد الى الغير مع انه لا علة حاجة فيه ويمكن ان
يقال علة احتياج الموجود هي الحدوث لا علة الاحتياج مطلقا الا ان يقال يقدر في
يوصف الحال بالقدم لكن لا يرد الاشكال ايضا كما اشرنا اليه الان من ان الحدوث عندهم

علة الاحتياج

علة الاحتياج الى المؤثر الموجد لا علة الاحتياج مطلقا ولا تعليل العدم بعلة فيه
بحث لان الكلام في الاحتياج الى العلة لا الى الفيد والقول بانه لا سبيل الى تعدد الشيء والتأثير
الاعمي للمتغايرين بالمعنى المراد من الغير به ههنا لا يسمع ومن ههنا قال الشارح وانت تعلم
الخ يعني عدم جواز استناد القديم الى المختار والمباحث المتفرقة في الفصل الرابع
والاول يعني من الفصل الخامس تصريح بجواز استناد القديم الى المختار وقد نقل مثله عن بعض
محققي الآمدي قال في شرح المقاصد وما نقل في المواقف عن الآمدي لا يوجد في كتاب
ابكار الافكار والاما قاله على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا
مستندا الى الواجب تع ويكون ذلك متأخرا عن وجوده لا بالقدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم
وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم
واقتصر في الجواب على منع السند قائلا لا نم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان
لامر خارج وفيه بحث اذ لا وجه لجعل ما ذكره الآمدي اعتراضا الا اذا كان المراد
تجويز استناد العالم على تقدير ازليته الى القادر المختار فانه لا نزاع في جواز استنادها
على ذلك التقدير الى الموجب وجعل الاعتراض راجعا الى قاعدة الاختيار يأباه سياق
الكلام على انه مبرهن عليها فلا وجه للاقتصار في الجواب على منع السند واطلق ما ذكره
المص من الاقتصار المذكور واثبات انا قوة الاعتراض من ههنا قال المص جوز الآمدي
واما التمثيل بحركة اليد والخاتم ففي مجرد ان تقدم العلة بالذات لا في الايجاب وقال
سبق الايجاد قصدا اه هذه العبارة غير واقعة بالمقصود لانها تدل على جواز معية الايجاد
القصدي لوجود المقصود زمانا وهذا مما لا نناقش فيه والكلام في جواز معية قصد
الايجاد للوجود والفرق ظ فلا بد ان يأول بما ذكرناه وان كان فهمه بعيدا من هذه
العبارة من ان الحكماء متفقون على انه فاعل مختار اه قال الاستاذ المحقق في الغرض
هذا المنقول منهم كلام لا تحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح وجوده وعدمه

بالنظر الى ذات الفاعل فان اريد به دوام وقوع مقدم الشرطية الاولى وعدم وقوع
الثانية دوامهما مع صحة نقيضهما فهذا محال كما هم مصرحون به من كونه تعالى موجبا بالذات
للعالم لا يصح عدمه ووقوعه منه وان اريد دوامهما مع امتناع نقيضهما فليس هناك
حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وقد يقال دفعا له وقد يقال اذا كان
كافيا في وجود المقصود كان معه كما في قصد الباري تعالى فان قصده المتعلق بالايجاد
الذي هو علة مستلزمة للوجود كاف في ذلك الايجاد ومستلزم له فكان القصد مع
وجود المقصود ولا يتقدم من هذا ان قصده تعالى قديم فاذا كان مع وجود المقصود لزم
قدم كل ما تعلق به قصده ولم يقل به احد فان قصده وان كان قديما لكن تعلق قصده
قد يكون حادثا وان اريد بالقصد تعلق الارادة فكما جوز هذا القائل كون المقصود
قديما فلا اراد سابقا وجواز حدوثه ايضا لجواز ان يتعلق الارادة في الازل بوجود
الاثر في وقته ولا يجب وجود المقصود الا على هذا الوجه الذي تعلق به الارادة على
ذلك الوجه فتدبر والعالم المحتاجة في بقائها الى العلم نقل عنه رح ان الاولى ايرادها
ايرادها من المعلول لانهم قالوا انها معللة بالعلم وانما قال الاولى لانه يمكن حمل المعلول
السابق على الموجود واذ قد يراد الظاهر انه معطوف بحسب المعنى على قوله كالمعلول
وكانه قيل اذ المعلول الحادث الباقي يحتاج الى علته واذ قد يراد به هو نفس
وجوده في الزمان الثاني قد يتم المقصود بان يقال يراد ببقاء الشيء على وجوده وعلى عدمه
مستحق تاثير المؤثر في الباقي ولا دخل لبيان كون البقاء نفس الوجود في الزمان الثاني
وكان تعود قوله وهو نفس وجوده للتقريب لان الكلام في جواز استناد وجوده
القديم الى العلة الموجبة لكن لا يخفى انه لا يدفع الاستدلال في جانب العدم الا ان
يحمل على الاطراد فلا بد ان يكون موجودا فيه منع لجواز ان يكون امرا اعتباريا
على تقدير الزيادة والامور الاعتبارية قد تكون مرادا ككون زيد عند محبوبه

ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه لان الشرط يجب اجتماعه مع المشروط ومنافي الشيء
لا يجامعه حتى يرد ان الاستعداد شرط لا يجامع الكمال والفعل فان الشرط هناك عدم من
المعتبر فيما علمه ما نقل عن الشارح رح حيث قال في قوله ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه
وان جاز انتفاؤه بما ينافي المشروط كالخطوات المعدة للحصول في المكان المقصود مع انها
موصوفة بنقيض المشروط بل لان صريح العقل شاهد بذلك كما ينبئ عنه لفظ الضرورة وبه
اندفع ما قيل لم لا يجوز ان يكون العدم السابق معد الاشتراط حتى يلزم وجوب الاجتماع
وادام يكن العدم السابق شرطا لما جاز اه قيل عدم الجواز بالنسبة الى شرطية العدم
لا يلزم من عدم تحققه عدم تحقق عدم الجواز بالنسبة الى امر آخر فان للشيء انحاء شتى
يجوز امر بالنسبة الى البعض ولا يجوز بالنسبة الى البعض الآخر وفيه تامل والمحوج الى
العلة هو الامكان قيل يجوز ان لا يكون علة تامة للاحتياج بل يكون قابلية المحل شرطا
فلو فرض ان الاربعة ثابتة اذ لا يحتمل ان الاربعة لا يكون الا حادثة وفرض ثبوتها
اذ لا فرض محال لا يجدي وكذا لان ازلية العدد انما هي بازلية المعدودات والمعدودات الازلية
ليست هي واجبات الوجود لاستحالة تعدد الواجب ولا ممكنات لان استناد القديم الممكن الى
العلة اولى المسئلة وفيه بعد اغماضنا عن تعدد الصفات الازلية ان اربع عشر مضافا الى الرابع
وجودات كعدم زيد وبكر وعمرو وبشر ازلية وان لم تكن قديمة والتمايز ثابت باعتبار الاضافات
وذلك يكفي في ازلية الاربعة هكذا اجاب الامام الرازي قال في السؤال السابق المعارض
والجواب كلها ذكرها الامام الرازي وهو ان التاثير في الباقي وان كان قد رضاه قال الاستاذ
المحقق هذا الجواب لا يشفي عليلا لان ذلك المؤثر اما ان يعطيه اصل الوجود اي يجعله متصفا به
كما يفيده دوامه اولا فان كان الاول فليبين انه في آن حالة يعطي القديم اصل الوجود و
اعطاه البتة تقتضي حالا لم يتحقق الوجود قبلها والا كان تحصيلا للحاصل ولا يتصور للقديم
هذه الحالة وان كان الثاني لم يكن المؤثر مؤثرا لان المؤثر اما الفاعل او العلة المستقلة واياما كان

هذا ترد وفيه السؤال الوارد بانه هو الحق منه

اي جزء من الجواز ان يكون الا ان الغاية لما عجز مسبوق بالعدم ثم ان يكون

فعدم الجواز هنا يجوز ان يكون بما نقيضه العدم لا لشرطية العدم منه

وجه التامل يظهر مما قرر ان في رح فيما سيأتي والقائل انما يعود الحاصل منه

يلزم ان يعطيه اصل الوجود ومحصلا لكيف وانه يوان الممكن لا يفتقر في اصل وجوده الى
مؤثر فمن اين يلزم افتقاره في دوام ذلك الوجود الى المؤثر نعم يرد على الامام ره انه قائل
بان علة الافتقار الى المؤثر هو الامكان وبالصفات القديمة لله تع ولا شك ان الصفات ليست واجبة
لذواتها فيكون ممكنة فيلزم افتقارها الى المؤثر واستفادة وجودها منه فيلزم تاثير المؤثر
في القديم لكن هذا الالزام لا يفيد الحكماء لانه بصدد الملازمة معهم في اقدارهم على اثبات
مطالبهم وهي قدم العالم على التفصيل المذكور في كتبهم بالبراهين فلا سبيل لهم الا ايرادها و
اتمامها بحيث لا يبقى مجال توجه منع وقدح فيها ولا ينفعهم الكلام الاقناعي والالزامي ويمكن ان
يختار الشق الاول وانه يعطي اصل الوجود في حالة الوجود بهذا الاعطاء واقتضاء هذا
الاعطاء حالة لم يتحقق الوجود قبلها فتامل على تقدير كونه تعالى مختارا واما على تقدير
كونه موجبا فلا بد ان يصار الى الشرطية بين الاشياء والا لزم قدم الحوادث لاستنادها الى
الموجب بلا شرط حادث واما المصير الى العلية بينها فلانه بناء على ان الموجب البسيط لا يصدر
عنه الا الواحد وفيه ما فيه لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فان قلت كون الكلام
على تقدير مؤثريه الموجب لا يقدح فيما ذكر وذلك لان خلاصة الكلام المعترض على دليل الامام
انا نرى احتياج بعض الاشياء الى بعض في البقاء بالفعل كاحتياج حركة الخاتم الى حركة
اليد ونحوه فجاز على تقدير كون الواجب تعالى موجبا ان يحتاج المعلوم العديم اليه في البقاء
وحاصل جواب الامام انا لا نقول بالعلية والشرطية بين الاشياء في نفس الامر حتى يقال يتحقق
الاحتياج في البقاء بالفعل بينها وجواز مثله على تقدير الايجاب لا يخفى ان هذا الكلام منتظم
وان لم يعد عدم الالتفات الى فرض الايجاب قلت حمل ان شارح كلام الامام على التنزل
وتسليم كون الواجب تعالى موجبا بالذات فان مقصوده ابطال قول الفلاسفة بقدم العالم
مع كونه تعالى موجبا فيكون الانسب سوق الكلام على تسليم الايجاب وما يتفرع عليه من تسليم
العلية والشرطية بين الاشياء واما نفي نفس الايجاب وما يتفرع عليه فهو بحث اجنبي ليس

كلام

كلامه الا ان فيه فعلى هذا اصح القول بان في الجواب عدم الالتفات الى ما فرض وقال الاغ
الايجاب لا ينافيه مع ما يقال من انا لا نم ان الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فان
دليل الامام على تقدير صحته يمنع استناد القديم الى المؤثر مطلقا والمصنف بصدد تمشية
ذلك الدليل ووصف المؤثر بالموجب في عنوان الكلام اشارة الى قول الحكيم لان المدعى
مقصور على عدم الاستناد الى الموجب واراد بتاثير موثرة ولو سلم تاثيره في الباقي
الذي له اول ويتصور فيه تاثيره كما سيجيء في الجواب عن الثانية هذا وانما لم يحمل الارادة
في السؤال على ارادة الواجب تعالى مع ان هذا الجواب لا يصح لان السؤال المذكور من طرف
الفلاسفة وهم لا يقولون بارادته تعالى وقد يحقق ان الكلام الالزامي لا يفيدهم ولقائل
ان يقول كونه مسبوقا بالعدم موقوف على العدم فيلزم من شرطيه هذا شرطية ذلك ايضا
وقد يقال فرق بين الشرط ابتداء وبين الشرط بواسطة فان وجود الحادث من الجماد
جايز بالاتفاق ومشروط بالقصد المشروط بالعدم والسر فيه ان العدم شرط تعلق الاختيار
وقد يجامع اياه في العباد وفي الموات انما لا يجامع لتمام فاعليته لا الاختيار وفيه نظر
والتحقيق في الجواب ان العدم السابق لا ينافي وجود الاثر ولا فاعلية الفاعل وانما ينافيها فيهما
العدم المقارن وهو منافاة المقارن لا يمنع اشتراط السابق وان اريد ان العدم من حيث
هو عدم مناف بمعناه وهو غلط قد يتصور فيه التاثير ابتداء ان اراد بالتاثير الابتدائي
التاثير في اصل الوجود فقد عرفت انه ممكن في القديم وان ذلك التاثير في حال الوجود اللذا
الايجاد وان اراد به التاثير في اول زمان الوجود كما هو الظاهر فلا نسلم جريان هذا الفرق
لان المانع من التاثير وهو لزوم تحصيل الحاصل لما كان مرتفعا بتحصيل وصف البقاء في الزمان
اللاحق الذي لم يكن حاصلا في الزمان السابق سواء كان البقاء قديما او حادثا لم يكن يتحقق
اول زمان الوجود انتفائه دخل في الاستناد الى الفاعل وعن السادسة ان بداهة العقل انما يشك
هذا الحكم بالصفات مع انه لا يخلو عن دعوى الضرورة في محل الخلاف وههنا بحث ناظر الى قوله لا

بجواز ان يكون الحدوث شرطا لما سبق من ان المراد ان الحدوث علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط وقد عرفت ما فيه من انه لا تعلق له بهذا المقام اذ المقصود بيان علة التصديق لكنه فاعل مختار قيل الجواب ليس بسديد لانه لما ادعى الامام ان اثر الموجب لا يكون قديما واقام الدليل عليه ادعى المعارض ان اثر الموجب قديم لما ذكره فالقول بانه مختار رجوع عن الايجاب الى الاختيار فهو خارج عن قانون التوجيه وانما لم يتعرض له الشارح اكتفاء بما سبق واجيب بان المعارضة انما هي في ملخص الدعوى وهو ان اثر المؤثر لا يكون الا حادثا فلا يصح قولهم ان العالم قديم مستندا الى موجب وملخص كلام المعارض ان المؤثر موجود عندكم وان كان مختارا ونحن نلزم قدم اثره فبانه وجه حصول التاخير في ذلك القديم عندكم فهو وجه تاثير الموجب عندنا فاجاب المص بانه اذا كان مختارا يجوز تاخير الفعل الى ان كان مستجمعا للشرائط كلها هذا وقد عرفت ان الانسب بالسياق ان يكون السؤال والمعارضة كلاهما على تسليم الايجاب على انه يتجه ان يقال من جملة الشرائط تعلق الارادة ومع تحقق العلول فان كان الشرائط حاصلة امتنع التخلف والا لزم التسلسل واجيب عنه بانه يجوز ان يتعلق الارادة في الازل بوجود المقدور في وقت معين فيما لا يزال فيكون الشرائط التي من جملتها التعلق كلها حاصلة في الازل مع حدوث المتعلق وفيه بحث اذ من جملة الشرائط حضور ذلك الوقت الحادث فلا يكون جميع الشرائط متحققا في الازل كما هو المفروض على ان سعل الكلام الى ذلك الوقت الحادث ويتسلسل اللهم الا ان يقال حضور ذلك الوقت الذي هو حادث موقوف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فاللازم منه تسلسل الاوقات الماضية المتوهمة التي لا وجود لها في الخارج اصلا اذ ليس حدوث الوقت عبارة عن وجوده بعد عدمه بل المراد تجدده وكونه بحيث ذي قبلتامل امر وهمي لا حقيقة له اذ معنى تاخر العدم عن العدم عدم تاخر العلة في الوجود وقد اشار المص في بحث الامكان الى ما فيه فليتذكر الماتوله في الذاتية وزعموا ان مفهوم الذات تمام ماهية الذوات وفيه نظر اذ قد ذكر في عبارة الامام

الرازي

الرازي بشارة الى اندفاع هذا النظر الذي اورده الطوسي في نقد المحصل حيث قال المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا الاحوال الخمسة تكون ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك فان قولهم لا معنى للقديم الا ذلك اشارة الى دفع النظر اي لا معنى للوجه الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولك لا اول لوجوده ولا اول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ بخبرنا الوجود الى الثبوت فتامل اي اوصافا في الصفات بالاوصاف توجيها للقول فلانه مع الى انها ثلثة والمستقل بالاشتغال لا يكون الا ذاتا وهذا الانحصار ظ معلوم لهم كما اشار اليه بقوله لانهم اثبتوها ذوات فلا يرد ما توهم من ان الكفر التزام الكفر لا لزومه وقد قال بعض النصارى لا يقولون بالاشتغال بل بالتعلق او الاشراق فالعمدة في تكفيرهم قاطبة هو اثباتهم الالهة ثلثة او انكارهم لنبوة محمد عليه السلام لا اثباتهم الالهة ثلثة بتكفيرهم ليس لانهم يثبتون وجوب الوجود لكل من الثلثة كيف وقد صرح في الالهيات بانه لا يخالف في مسئلة توحيد واجب الوجود الا الثنوية دون الوثنية بل لانهم قالوا باستحقاق المسيح للعبادة بالرتبة واسمى الثلثة في الرتبة واستحقاق العبادة كما اشار اليه التفتازاني في بحث حذف المسند من المطول ان قلت فالنصارى تشاركون الوثنية في الاشراك بالله فما بال النصارى انه صح نكاحها مع قوله تع ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قلت قيل هذه الاية منسوخة بقوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وله جواب اخر مذكور في كتب الفقه قوله والا وان كما في المحصل اه وايضا لو قال حيوان عاما لما بتعدم الاعم الكائن او ما يكون مبداء للحيوة فلا يندرج فيها الصور النوعية للنبات وهي ايضا ارجعة الى امر ذي اما اشارة الى توجيه قول المص حدهما بتثنية الضمير على ما في اكثر النسخ من ان الظاهر بالرجوع الى الايجاب واما اشارة الى وجه اقتصاره على البحثين مع انه بحثون المقصد بالابحاث ان كان العبارة احدها على ما في بعض النسخ ويؤيده قوله وثانيها اي ثاني

ابحاث الحادث احدها ان الحادث هو المسبوق بالعدم البحث الثاني اثبات المحمولات
للموضوعات اعني الذوات فتعريف الحادث ليس من قبيل البحث بل البحث الاول وهو ان الحادث
الذاتي للممكنات واما التعريف فمن قبيل المبادي التصورية ويمكن ان يراد بالبحث المعنى اللغوي
اذ المعلول القديم ان يثبت لاشبهة في ثبوته اما عند الحكماء فظاهر واما عندنا فبالنظر الى
الصفات لكن لما لم يقولوا بكونها غير الذات لم يلتفت اليه فاورد كلمة ان الدالة على الشك قوله
الممكن لذاته غير مقتض للوجود قوله لذاته متعلق لعدم الاقتضاء لا بالممكن لما يدل عليه قوله
والغير مقتض له وما بالذات مقدم على ما بالغير قيل لان كل ما يثبت بلا واسطة مقدم على
ما يثبت بها ولا حاجة الى البيان المذكور ولما يرد مما يتورد وفيه بحث لان التقدم بما بالذات
على ما بالواسطة اي يلزم اذا احتاج الثابت بالواسطة الى الثابت بدونها وهو مم لكنه
مشكل جدا فان العدم ان قبل لو قيل مرادهم لا اقتضاء وجوده بدليل ما تقدم من قوله وهو
غير مقتض لوجوده لم يرد اشكال الشارح ولا ايراد المتن لكنه منظور فيه اه وفيه بحث
لان استحقاق الوجود بحسب الغير موقوف على الاستحقاق بحسب الذات لان الواجب بالذات لا
يكون واجبا بالغير كما سبق فثبت بهذا التوجيه مدعى الامام وليس حاجة الى اثبات
ان ما بالذات مطلقا مقدم على ما بالواسطة واذا جعل الموصول في كلام المص عبارة عن الموضوعي
للعدم بان يراد بما بالذات عدم الاقتضاء وبالغير الاقتضاء انطبق كلامه على ما
ذكره الامام بلا ورود لما اورده تامل ولم يثبت ذلك فالردح لان ارتفاع ما بالذات
مستلزم لارتفاع الذات لا سبب له وان كان ارتفاع الذات سببا لارتفاع ما بالغير فلا
يكون كتقدم الواحد على الاثنين هذا اذا قلنا اه نقل عن الشارح انه لو لم يقل هذا الكلام
اورد ان الكلام مبني على قاعدتهم لا غير مختصا بالواجب مع نظرا الى الدليل وان كان
اعم منه بحسب المفهوم اي محلا ينبغي ان يعتبر المحل بالقياس الى امكان الحادث لا نفسه ليستقيم
في صورة كون الحادث نفسا واما الهيولى فان كان الحادث صورة فان قلت قد يكون

الحادث

الحادث صورة نارية ومحله جسم لا هيولى كالصورة الهوائية قلت في كل الجسم تسمح هو انا انه بالنسبة
الى تلك الصورة بخلاف متعلق النفس بالقياس الى النفس وقد يعتبر المادة بالهيولى وحده
سياق الكلام يستدعي هذا التفسير ليصح قوله فيما سياتي وهو المادة ولابد ان يكون قديمة
لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها المراد من الاشتمال الاستلزام لا التركب لئلا يرد عوارض
النفس الانسانية ثم المراد بالموضوع موضوع الامر الحادث كما هو مقتضى السوق فلا يرد موضوع
ادراكات المبادي العالية لان تلك الادراكات قديمة عندهم اذ جميع كمالات المبادي بالفعل
وفيه بحث اما اولا فلان كون كمالات المبادي كلها بالفعل فرع اقتضاء الحادث سبق المادة
فالحاصل جوابه فاستلزام موضوع الحادث مادة انما يثبت اذا ثبت قدم ادراكات المبادي
وبالعكس فيدور واما ثانيا فلان النفس تحدث بالذات والآلام في النشأة الاخرى وليس فيها
شائبة المادة فتامل وهو ظاهر النظر هو مسلم على تقدير ان تحمل الامكان على الذاتي اذ لو
لم يتحقق قبل وجود الحادث لزم الانقلاب واما اذا حمل على الاستعدادي كما هو الحق ويصرح
به المص فلا لما مر من ادلة وجوده فان قلت الذي من ادلة وجوده هو الامكان الذاتي
والامكان المستدل به هو الاستعدادي كما سيصرح به قلت تلك الادلة كما يدل على وجوده
الامكان الذاتي يدل على وجوده الاستعدادي بلا تفاوت لا يرى ان قول المص هناك بعد ذكر
الادلة الثلثة لكن طردها في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا كلي لا يخفى عليك ضعف تلك
الادلة فبناء دعواهم عليها بناء على غير اساس ولما امر متعلقا به اه اشارة الى تعميم الانفصال
الى المعنى المذكور لان صفة الشيء لا تقوم بما يباينه فيه بحث لان صفة الشيء لا تقوم بغيره
مباينا كان او غيره واما وصف غير المباين بصفة اخرى ماخوذة بالعكس لما ذكر الشيء مثله
ممكن رو المباين ايضا كما لا يخفى كقدرة القادر بوحيد العالم الحمل على حذف المضاف اي
محل قدرة القادر وما ذكره الشارح خلاصة المعنى هو صحة اقتدار القادر لا حاجة الى اعتبار
صحة الاقتدار بل النظام يبقى كلام المتن على ظاهره كما يدل عليه كلامه وحاشيته التجريد من ان كون

الفاعل المختار القادر محلا لصحة الاقتدار غلط بل الظاهر محلا نفس الاقتدار اللهم الا ان يقال
الفاعل محل الصحة اقتدار بمعنى على قياس ما قيل في حصول صورة الشيء في العقل وقد عرفت انه كلام
مزيف عنده بل صحتها معللة بالامكان وقد عرفت انه لا احتياج الى الحكم الصحة فان نفس القدرة
تعلل بالامكان ايضا فيقال لهذا مقدور لانه ممكن فان قلت اذا قيل صح من الهواء ايجاد الحركة
ولم يصح ايجاد الجمادات فسئل لماذا كان الامر كذلك يجاب بانه ممكن منه دون ايجاد الجمادات
فعلم ان ههنا امرا آخر غير الامكان الذاتي وهو الذي علل به صحة الايجاد قلت اجيب بان الكلام
في القادر المطلق والذي يعلل به قدرته هو الامكان بلا شبهة وفيه ان هذا الالزام السوق لان
الفلاسفة لا يقولون بالقادر المطلق اللهم الا ان يفسر القدر بمعنى سبق هو الحكماء به وفيه ما فيه
بقي فيه بحث وهو ان المراد بالامكان ههنا على تحرير المص هو الاستعدادي ولا خفاء في ان الذي يعلل
القدرة هو الامكان الذاتي فالكلام ليس بتمام ويمكن ان يقال الامكان الاستعدادي ايضا يعلل به
القدرة فيجاب من سأل بما صح من القادر ايجاد الممكن بانه مستعد للوجود والمنع مكابرة وهو
المادة وفيه بحث لانا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر بالمادة بالمعنى المذكور ولم لا يجوز ان يكون محل الامكان
الحادث مستفادا له تعلق بالحوادث وراء تعلق الحلول والتدبير والتصرف ولو كان تعلق الحلول
فلم لا يجوز ان يكون الحوادث جوهرا غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يقم دلالة على امتناع
ذلك وايضا قد بين على انه الموضوع قد يكون جوهرا غير جسماني كالعلوم العقول فيبطل ما
فرعوا على هذه القاعدة من قدم كمالات العقول لاستلزام حدوثها سبق المادة وفي المباحث المشرقية
نقوية لما سبق من تعميم المادة يوجد على تلك المادة كالاعراض المراد بالمادة المحل لا الهيولى والا
فالحركة الاينية والوضعية مثلا لا توجد في الهيولى بل في الجسم والامور الاعتبارية لا يستدعي
محلا موجودا اى موجودا في الخارج كما هو المدعى ههنا واما ما يستدعي محلا موجودا في الجملة ولو
في الذهن فقاعدة ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له تقتضيه ثم الظاهر ان مفهوم الامكان
ثبوتي وهو قابلية الوجود والعدم فيلحق مما يشعر به تفسيرهم اياه بسلب الضرورة ولو كان

سلبا لكان قولنا الحادث ممكن موجبة سالبة المحمول غير مقتضية لوجود الموضوع فكان
الممتنع حال عدمه في الذهن ممكنا لاتصافه بهذا السلب لا ممتنعا لان اقتضاء العدم امر
ثبوتي يستدعي وجود الموضوع في الجملة وهو باطل قطعا وكون السلب المذكور لازما
لهذا المعنى الوجودي يعبر عنه به فالحادث لا يتصف بالامكان الذاتي قبل وجوده في الخارج
او في الذهن كما لا يتصف بالامتناع حتى يلزم الانقلاب واما اذا وجد في الذهن فيتصف
ويقوم به امكانه فلا يلزم وجود امر في الخارج يقوم به الامكان الذاتي للحادث هذا ولو يمكن
الجدال في اتصاف الممتنع قبل وجوده في الذهن بالامكان ولو كان امرا سلبيا بان عدم ثبوت
الممتنع في المبادي العالية الكافي في اتصافه بالامتناع امر محال جاز ان يستلزم محالا
آخر اعني عدم اتصافه بضرورة احد الطرفين وسلبه اتصافا عاملا ثم ظ عبارتهم اه
خصوصا قولهم الامكان وجودي لما مر من ادلة وجوده وقد عرفت توجيهه
احتياج الى حادث آخر فيه بحث لم لا يجوز ان يكون شرط الحادث في امرا عدميا وان
توقف في اطلاق الحادث على العدمي بعد لم لا يجوز ان يكون شرط الحادث
امرا عدميا متجددا ولو سلم ان التجدد لا يستلزم الوجود لان العدم السابق
ازلي فلا يكون شرطا للحادث وشرطه العدم اللاحق يستلزم شرطه الوجود لتوقفه عليه
فيعود المحذور لانا نقول فرق بين العدمي والعدم كما مر في بحث التعين فان قلت ذلك
الامر العدمي يستدعي ايضا محلا والاشارات النسبية كما سيأتي قلت لا نم اقتضاء المحل
الموجود فان قلت سيجيء ان الشرط مقربه ولا قرب في المعدوم المحض قلت يسمى ايضا ما في
حدوثه القرب ولان ذكر المجموع اه قيل هذا انما يتم لو كان المجموع الشرط وجودا مغايرا
لوجودات الشروط وليس كذلك وسيذكر الشارح في بحث ابطال التسلسل ما يندفع به هذا الكلام
ولا بد له اى لذلك المجموع من محل يختص به قيل عليه لو سلم انه لا بد لذلك المجموع من محل يختص
بالحادث المفروض اولا على احد الانحاء المذكورة في المباحث السابقة فيه لم يتم مطلوبهم بلا حاجة

الى ساير المقدمات ولا يكون الاستدلال ايضا بالامكان الاستعدادي والجواب ان ثبوت محل المجموع
على احد الانحاء المذكورة انما يكون بساير المقدمات المتضمنة للاستدلال بالامكان الاستعدادي اذ
الثابت بدونها ان له محلا واما ان ذلك المحل موجود اما كذا فبساير المقدمات فتامل كيف ابا غيره
فيه منع لان تلك الامور المتعاقبة على تقدير تسليم جوازها ولزومها يجوز ان تكون امورا قائمة
بانفسها مناسبة للحادث بحسب دوام على مراتب متفاوتة اى لذلك المحل استعدادات فان قلت
لم لم يعتبر وجانب الفاعل امكان استعدادي بالنسبة الى الفعل والايجاد قلت لان التفاوت ليس في
الفاعلية ذا الشرايط شرايط وجود المعلول ابتداء وان امكن ان يعتبر بالعرض بالنسبة الى الفاعل
مبنى على اصلهم الفاسد وايضا لا نم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة للحادث حالا موجودة
في الخارج ليحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث قرب من الفيضان عن العلة متفاوت
مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي لا تحقق له في الاعيان كيف وانها نسبة بين الحادث في الفيضان
عن العلة ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها وبالجملة اذا تحقق شرط
من شروط الوجود يترجح على العدم بالنظر اليه واذا تحقق شرط اخر يكون ارجح بالنسبة الى الاول وهكذا
فانه اذا ريد بالقرب والبعد هذا المعنى فهو لا يستدعي محلا موجودا في الخارج بل يتصف به ذلك الممكن حال
عدمه في الخارج اذا وجد في الذهن واما اذا لم يوجد فيه ايضا فلا موصوف ولا اتصاف وان
اريد امر آخر فلا دليل على ثبوته احدهما ان هذه الاستعدادات اه فيه بحث لان هذا الدليل لو تم
لم يدل على وجود الزمان الذي هو المراد من مقالة الحكماء كما سنشير اليه في اخر المقصد اذ النزاع
في سبق كل شيء بامر موجود واما السبق بزمان موهوم فالمتكلمون قائلون به الا يرى انه اذا قيل
ولادة زيد اه فيه بحث لان ما ذكر لو سلم لدل على ان القبلية والبعدية عرضان اوليان للزمان بمعنى
عدم الواسطة في الاثبات فاما عدم الواسطة في الثبوت وبالجملة المطلوب بالسؤال هنا هو العلم
بالنية التقدم لا لميته والا فلا نم انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء الزمان بل يصح ان يقال لم تقدم
هذا الجزء الذي كان يسمى بالعام الماضي على الذي يسمى بهذه السنة اذ ليس عند العقل بالنظر الى ذاته ما يمنع

هذا السؤال ثم ان تقدم العام الماضي على هذا العام معلوم الانية لكل احد لدلالة اللفظ
عليه كتقدم ساير الحوادث وهذا هو الفارق في انقطاع السؤال عند الوصول الى اجزاء
الزمان لا قبله اذا كان المطلوب معرفة انية التقدم لا لميته ولا يخفى انه لا يدل على مطلوبهم واما
ما يقال من ان السبق الزماني لو كان عبارة عما ذكر من غير اعتبار امر آخر معه لوجب ان
يكون سبق العلة المعدة على معلولها سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع معها القبل
البعد وقد يجاب بانه سبق ذاتي فيما لا يلتفت اليه اذ لا محذور في اجتماع جهتي التقدم في
العلة المعدة او نحوها الا يرى ان العقل الاول متقدم على الثاني بالعلية وبالرتبة ايضا القرب
من المبدأ الاول ولا نفس عدمه لان العدم عدم اه فان قلت لم لا يجوز ان يكون التقدم
عدما مأخوذا بوصف الاتصال بالوجود قلنا قلت لان مطلق الاتصال وكذا الاتصال
بطريق التأخر لا يكفي والاتصال بطريق القبلية يشتمل على التقدم اذ بتغيير العبارة لا يجري
فيستقل الكلام اليه فتامل وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه عرض للعدم
قبل عروضه للعدم ليس عروضا حقيقيا بل معناه مقارنة العدم بمعروضه الحقيقي اعني الزمان
وعروضه للعدم بهذا المعنى لا يستلزم عدمه فالسند لا يستلزم المنع وسياتي لهذا الكلام
تتمة في مباحث الزمان ان شاء الله تعالى فهو موجود في الجملة اي اما في الخارج او في الذهن
فلا يرد ان الكلي الطبيعي لا يوحد وليس بموجود فانها لم يعرض لشيء واحد اه فان
قلت لهذا الكلام محمل غير ما ذكره الشارح لا يحتاج فيه الى السطوة المذكورة ولا يرد الاعتراض
الاتي ابتداء وهو ان اللام لام الاجل والسبب لا صلة العروض اي لم يعرض لاجل شيء واحد
بل عرض من الوحدة لاجل الكثرة قلت بان هو المعنى لا للتكثير فان المفهوم منه على ذلك المحمل
ان الكثرة يعرض لاجل الكثرة والا لمعنى هذا النفي ولا معنى لان يقال عرض الكثرة لاجل الكثرة اللهم
الا ان يقال معناه يعرض الكثرة للكثير لاجل نفسه اي لذاته المراد من عروض الوحدة للكثرة
لا يخفى ان سياق كلامه على ان اللام صلة العروض فارادة هذا المعنى على هذا التقدير ان

يصح حمل الكلام على المسامحة اعلم ان هذا الجواب قريب من الجواب الثاني الذي اشار اليه بقوله
ولئن ان نقول الخ ولذا قدمه وان كان الجواب الثاني الصق بعبارة المتن فعلى الاول يكون
معنى قوله جهة الكثرة ان الكثير من حيث هو كثير اى مع ملاحظة صفة الكثرة قوله فانها لم توضع لشئ
واحد اى من جهة واحدة قوله عرض الوحدة للكثرة اى الوحدة توصف الكثير بملاحظة الكثرة
٢ انما الكثير الذى يلاحظ تفصيله فيكون ايماء الى حيثية الاجمال والتفصيل واما على الثاني فالامر
ظ للموجود معنى قيد بالمعنى ليخرج الطبايع عند من يقول بوجودها اعلاما له وايجاد
البحر من آخر من قبل يمكن حمل كلام المص على ان السوق ح يكون اعداما بالكلية وايجاد
البحرين من كتم العدم ابتداء بلا بقاء محل من الاول والا فالما فى فرضنا عين الهيولى قد
بطل وحدته الوضعية بسبب الصورة فعلى تقدير ان يكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي
ينبغى ان ينعدم هو ايضا فيطابق كلامه مذهب الحكماء وليس بشئ لما سبق الله من الاشارة من ان
الوحدة الشخصية للهيولى محفوظة عندهم بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية لها
فلم يبطل الوحدة الشخصية للهيولى فى البحر المشقوق على ان قوله والمحذور اه يأبى عن نوع اباء
وهذا الدليل بعينه مدار اه هذه الدلالة على زعم المص وان كان غير مرضى عند الشارح
كما سيشير اليه قوله بناء على انه يجب استناده قوله اى جوز ه من جوز ه اه موصوفة بالوحدة
دون التشخص اى الامور الكلية من حيث انها امور كلية موصوفة بها دونه فاندفع ما يقال ان
الموجود الذهني صورة شخصية فى نفس مشخصة فلا محالة يتصف بالتشخص وجه الاندفاع انها
من حيث الوجود الذهني وان كانت جزئية ومشخصة لكن من حيث ذاتها ومفهومها
كلية وبهذا الاعتبار يتصف بالوحدة دون التشخص وقد ينافى الدلالة المذكورة بانه لم لا
يجوز ان يكون التشخص فيما وجدت عينا للوحدة ولا يلزم منه ان يكون كلما وجد احدهما
وجد الآخر فاعتبر الوجوب فانه عين ذات البارى مع انه يتصف بالوجوب لا بالذات البارى
نعم مفهوم هذا مغاير لمفهوم ذلك او نقول المفهوم واحد والتغاير باعتبارات غير موجودة

ولا وجوده وجوابه ان المنفى هناك كون حقيقة الوحدة وحقيقة التشخص امرا واحدا وتحقق احدهما
بدون الاخر وموضع يدل على هذا النفى اذ لا يعقل وجود الشئ بدون نفسه نعم قد يتحد امر آخر فى الذات
والهوية ثم يتحقق بدونه لكن الاتحاد بهذا المعنى يوجد بين العام والخاص فان الانسان يتحد مع
زيد ومع عمرو ولهذا صح الحمل منهما لما تحقق فيما مر وليس المقصود بالنفى فى هذا المقام ذكر المعنى على ان
عين ذات البارى عند من يدعيه وجوبه الخاص وليس كذلك وهى مغايرة للماهية المراد
بالماهية نحو الهوية وبالوحدة الوحدة الشخصية ح لا يرد قبول الماهية الجنسية مثلا الكثرة على ان اخذت
مع الوحدة الجنسية نعم لا يدل على مغايرة الوحدة مطلقا وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة لانه بحث
لان ما مر فى الوجود ليس يخفى لان المص لم يعلم عن البعض القول بالبداهة وادلته ثم اجاب اللهم الا ان
يقال تعدم القول بالبداهة مشعر بصحته وبطلان الادلة لا يستلزم بطلان المسئلة وقد قال
الكثرة على حال الوحدة فان الكثرة جهة عند كثرتى المقصود بالبداهة وقد يقال الوحدة الخ وعند
البعض اه فيه بحث مشهور وهو انه قد ترتسم فى النفس صور كلية كثيرة تنتزع كلا منها من جزئيات كثيرة
وكما ان الجزئيات المرتسمة فى الآلة معروضة للكثرة كذلك كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة فى الخيال معروض
للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص عروض الوحدة بما ارتسم فى النفس وتخصيص عروض الكثرة بما ارتسم
فى الخيال وما يتفرع على هذا التخصيص فان قلت الكثرة وان عرضت لما فى النفس لكن عروضها بواسطة
عروض الوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة قلت فيلزم جاز فى الكثرة المرتسمة فى الخيال فلا بد ان يكون الوحدة
اعرف عند الخيال ايضا قوله سواء اخذ كليا او جزئيا سواء اخذ العارضان فيلزم منه جواز ان
الجزئى فى العقل ان يستلزم جزئية العارض جزئية المعروض اللهم الا ان يختار ذلك فى غير المادى بحسب الظ
وان حقق فى موضعه ان الحاصل فى ذات النفس بلا واسطة الآلات من الجزئيات الغير المادية هو الوحدة
والاعتبارات الكلية اما اعتبارها الشخصية ويلزم ايضا جواز ارتسام الكلى فى الآلات لثبوت معروض
الكلية فيها مع انه مخالف لما تقرر عندهم واجيب بان المراد لهيهنا ان الكلية والجزئية لا دخل لهما فى هذا
المطلب اى ان المناط هو الحيثية المذكورة لا تجويز كون العارضين كليين وجزئيين فى الواقع

فاشتبه الحكماء يناقضه ما ليصرح به من ان تعريف الحكماء للكيف لا ينتقض بالوحدة لانها عدمية والظا
ان المشتبه ببعض الحكماء والنافين بعضهم وهم الذين قالوا ان الكل عدد مؤلف مما تحته من الاعداد
والا لزم التسلسل المحال كما سيذكره في بحث العلة والمعلول ولقائل من جانب الشارح ان الظاهر انه يقال
لو وجدت الوحدة لكانت واحدة لكون الوجود مساويا للوحدة فلها وحدة موجودة وهلم جرا
لخصوصها موجودة ايضا وكل موجود له وحدة فللوحدة وحدة اخرى لتوقف انضمامها الى الماهية
على كونها واحدة فننقل الكلام الى تلك الوحدة ويلزم التسلسل في الوحدات الموجودة واما اذا كانت اعتبارية
فانما يلزم التسلسل في الامور الاعتبارية وهو ملتزم فتامل ويمكن اجراء الدليل في فرض اجراء
الدليل الاول بحيث ان كل موجود لا يلزم الكثرة له بل يلزمه الوحدة فلم لا يجوز ان يكون الكثرة على فرض
الوجود واحدة لا كثيرة حتى يلزم التسلسل نعم يمكن الزام التسلسل منها ايضا بان يقال الكثرة لما وجدت
زائدة على الموجودات عدد آخر مثلا اذا كان زيد وعمرو وعرض لهما الكثرة فكثرتهما ان وجدت يلزم كثرة
اخرى طارية عليها مع كثرتهما وهكذا فيتسلسل ويمكن الزام التسلسل باعتبار الكثرة ووحدتها
واما الزامها باعتبار الكثرة وتشخصها او وجودها فانما يتم على تقدير كون الوجود والتشخص موجودين
فتامل ويحصل لوحدة اه ان قلت هذا الدليل يعم الكثرة ايضا اذ يقال لو كانت الكثرة عدمية لكانت
عدم الوحدة فالوحدة اما وجودية والكثرة ليست الا مجموع الوحدات الوجودية فالكثرة وجودية
واما عدمية فتكون الكثرة عدما للعدم فيكون ثبوتية قلت هذا الدليل مثل الدليل المجرى في الوحدة
لا عينه كيف لا يصح ان يقال على تقدير وجودية الوحدة والكثرة جزء الوحدة على نحو ما قيل في الوحدة
اي ليست منسوبتين الى شيء اه ان قيل المراد بالعوض المنفي العوض بالفعل حتى يرد ان ذكر
ليس بلازم للتقابل لجواز لزوم احد المتقابلين للمحل لا من خارج فيصل عليه مثل النقل والوجود
المتعينة في الاربعة لا الامر من خارج مع انها كيفية مختصة بالكميات مضادة للفردية ولا يخفى ان
لفظ [illegible] واعتبار الخروج من نقل الآخر الذي هو الضد ليتعين لا من الخارج فعلى هذا الاشكال
للمقوم ضده هذا مجرد دعوى بلا دليل عليه سوى ان الضد لا يجامع الضد والمقوم يجامعه ما قوم به ولا

وكذا دعوى ان الضد لا يتقوم وجوبا على الضد منه رح

[illegible marginal notes]

تخفى

تخفى فساده لان المعنى بامتناع اجتماع المتقابلين ان لا يتصف شيء واحد بهما اتفاقا في زمان
واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في المقالة السابعة من الفن الثاني من منطق الشفاء
والا ان لا يكونا موجودين في محل مع ان الواقع خلافه الا يرى ان البلقة ضد السواد والبياض
مع انهما يقومانه وقد بحث الى ان البلقة تضاد سواد الكل وبياضه لا مطلق السواد والبياض
وليس سواد الكل ولا بياضه مقومان لها والتحقيق ان تضاد البلقة في الحقيقة تضاد جزئية
اعني تضاد البياض للسواد والسواد للبياض ويقرب منه دلالته على نفي التضايف اي دلالة
التقدم وجوبا لا مطلق التقدم ووجه الدلالة ان المتضادين وان لم يجب معيتهما لكن لا يجب
تقدم احدهما فان تعقل الملكة متقدم على تعقل العدم فان قلت تقدم تعقل الملكة تقدم ذهني
والكلام في التقدم الخارجي بين الوحدة والكثرة اذ على تقدير وجودهما يكون الوحدة جزءا
خارجيا للكثرة متقدمة عليها بحسب الخارج ذاتا قلت بعد تسليم وجودهما تقدم العدم على الملكة
تقدما خارجيا وان لم يجب بل لم يجز لكنه لما وجب التقدم الذهني لم يظهر التعليل على نحو ما طوله
في الاول والكلام في عدم الظهور لا عدم الجريان اي الوحدة في الواحد بالوحدة لان
الكلام في العدد وهو الوحدات لا في المعدود الذي هو الوحدات ولا يذهب عليك ان الغاية
قلت قوله او انه لم ايا ما يخالفه في الحقيقة تدل على ان المراد حقيقة ذكر الشيخ لا ان دخل له الكثرة
في تعريف الوحدة لاشتراك تلك الامور المختلفة الحقائق في حقيقة المجموع وهي الحيوان وقلت هذا
مع انه خلاف الظاهر لا يفيد لان الكثرة المجتمعة من الواجب والممكن يدخل في تعريف الوحدة
اذ لا اشتراك لها في حقيقة المجموع اصلا واما دلالة يخالفه على ما ذكر فانما يصح لو كان العبارة
على صيغة المضارع من المخالفة ولا ضرورة فيه بل هو مصدر من التفاعل وما عبارة عن الابهام
كما دل عليه السياق قال او بان يقال الى انما قال فالاولى لان التعريف الناقص يعم ويخص عند القدماء
لكن الجامع المانع اولى والكثرة كونه بحيث ينقسم فيه الحيثية مرادا فلا يرد زيد لان الموضوع
الجزء هو رفع الكل بعينه هذا الكلام ذكره الشارح في مواضع من كتبه وفيه بحث فانه مع انه يخالف

قائلة على الفوشجي

لما صح ما وصرح به الشارح في نفسه ايضا في حواشي التجريد من ان عدم الجزء علة لعدم الكل ومتقدم
عليه بحال الاستقلال في نفس الامر ووجود الجزء الخارجي مثلا عنده وجود الكل ومتقدم عليه وهذا ليس بمحل
النزاع ثم ان الصفة الواحدة الشخصية سواء كانت وجودية او عدمية لا يقوم بشيئين بحيث
يكون كل واحد منهما موصوفا به بالاستقلال وهذا ايضا ظ فكيف يقوم الارتفاع الواحد بوجود
الكل ووجود الجزء ولو صح هذا لزم في صورة ارتفاع جميع الاجزاء ان يقوم ارتفاعات بعدد الاجزاء
بوجود الكل الذي هو شيء مخصوص وفساده ظ وبقي هاهنا بحث وهو ان هذا البحث ايراد على ما
نقل من المص من تحقق تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة الطارية على موضوعهما مع انه شرط
في صدر المقصد كون المتقابلين منسوبين بالعروض الى موضوع واحد شخصي فلا يرد على الشارح
ان ما ذكره لو تم لدل على عدم التقابل بين الوحدة واللاوحدة والكثرة واللاكثرة مع ظهور فساده
ولان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص بل قد يكون واحدا بالنوع كالزوجية
والانوثية للانسان وقد يكون واحدا بالجنس كالفردية والزوجية للعدد وبامر اعم كالخير
والشر ولانه يلزم مما ذكره ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحيوانية وغير ذلك مما
يزول بزوالها التشخص غير متقابلة لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص واحد موضوعا لهما
نعم لو استدل بما ذكره في حيز البحث على انتفاء التقابل الذاتي بينهما في نفس الامر لورد عليه ما ذكر
ان كان الاشياء باقية باعيانها اه فصل عليه ان اراد به ان تلك الاشياء باقية بتعددها على ما ينبغي
عنه لفظ باعيانها فيحتاد انها غير باقية بتعددها ولم يزل انفصالها زوال الكثرة عن الشيء العرض
زوال وجوده والالكان جميع المياه التي في كيزان متعددة في كون واحد عدا ما لها بالطلبة و
ايجادا لها آخر من كتم العدم والضرورة قاضية ببطلانه وان اراد انها باقية بتشخصها فيمنع
الملازمة ونقول تلك الاشياء التي كانت واحدة بالشخص باقية بتشخصها الا انها زالت عنها
تلك الكثرة وعرضت لها وحدة حقيقة والحاصل انا لا نسلم ان الوحدة والكثرة من المشخصات حتى
يزول بزوال احديهما وطريان الاخرى وجود موضوعهما لم لا يجوز ان يكون من العوارض المتعاقبة

لما هو

لما هو مذهب افلاطون في الاتصال والانفصال وما ذكره الشارح مبني على الهيولى والصورة
حتى يلزم انعدام الصورة الجسمية التي هي معروضة للكثرة في الكيزان اذا جعل تلك المياه في كوز
واحد وحصول صورة واحدة متصلة في حد ذاتها لا مفصل فيها اصلا فلا يقوم حجة على نفاتهما
ومنهم المص كما سيجيء وايضا ما ذكره انما يدل على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا يمكن
ان يكون موصوفا بالوحدة والكثرة ولا يقوم برهانا كليا على ان امرا واحدا بالشخص لا يمكن
ان يكون موضوعا لهما لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين
وقد اتصف في احديهما بالكثرة اتصافا حقيقيا ولو بواسطة الصورة وفي الاخرى بالوحدة ولو
بواسطتها ايضا وذلك كاف في اتحادهما محلا وما يقال من ان الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة
ولا كثيرة فمعناه ان الاتصاف باحديهما ليس مقتضى ذاتها لا انها ليست موصوفة باحديهما حقيقة
فان ذلك ممنوع كالصم والمنطقة الاولية هي كون العدد بحيث لا يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة
والسبعة وغيرها والتركيب كونه بحيث يعده غير الواحد ايضا كالاربعة والثمانية والتسعة والمنطق
قد يراد به المجذور اعني ما يكون حاصلا من ضرب عدد في نفسه كالاربعة الحاصلة من ضرب اثنين في
نفسه كالتسعة الحاصلة من ضرب الثلثة في نفسها ويراد بالاصم الذي يقابله وهو ما لا يكون حاصلا
من ضرب عدد في نفسه كالاثنين والثلثة وقد يراد بالمنطق ما يكون له صحيح من الكسور التسعة وبالاصم
الذي يقابله وهو ما لا يكون كذلك من غير تعدد اه وهذا يوجب كلام ارسطو بان الستة مثلا
وحدات ست بشرط عدم انضمام الاخرى فبعد الانضمام زالت الستة لزوال شرطها وبه يظهر
سر عدم التركيب من الاعداد وسر امكان التعقل بدون تلك الاعداد مع ان تلك الاعداد هي
الوحدات اما ان لا ينقسم الى جزئيات المراد بعدم الانقسام الى جزئيات ان لا يكون مقولا على ما
تحته من جزئياته ويكون واحدا بالشخص وقد صرح به بعضهم ايضا لكن الظاهر وجه عن اقسام الواحد بالشخص
الذي سنذكره الا ان يقال ان الاقسام الآتي يدرج في الواحد بالاجتماع وهو ما فيه ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم
ينبغي ان يعبر بعدم انقسامه الى جزئي حتى يكون واحدا بالشخص كما لا يخفى فان قلت قد ذكر المص

فيما سبق ان الوحدة معروف عندهم بكون الشيء بحيث لا ينقسم ولا يخفى انه مفهوم مغاير لمفهوم عدم
الانقسام فكيف قال ههنا ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم قلت كلامه ههنا محمول على [illegible]
والمقصود ان لم يكن له مفهوم سوى كون الشيء بحيث لا ينقسم كما وقع في بعض الكتب المعتبرة
وهو النقطة المشخصة الظاهر ان المراد النقطة العرضية وهذا على مذهب نفاة الجزء فلا يخرج وجه لكن
يجوز كون البعض الامثلة الآتية على رأي المثبت ليس بجرح واعلم ان المراد بالمفهوم في قوله ان لم
يكن له مفهوم وان كان له مفهوم هو الحقيقة لا نفس المفهوم والا ورد المنع على القول بان للنقطة
مفهوما وراء عدم الانقسام دون الوحدة بناء على جواز اعتبار عدم الوضع في مفهوم الوحدة
بان يكون صفة لعدم الانقسام لا للشيء والا لم يعرض للوحدة الا للمجردات واما اذا ازيد الحقيقة
فلا يرد المنع اذ الظاهر ان الوحدة ليس لها حقيقة وراء عدم الانقسام واما كونه غير ذي وضع فامر
عارض لحقيقتها وكيف لا والسلب ثابت للشيء بالقياس الى امر ليس بعوله وما هو ذاتي لا يكون
كذلك واعلم ان الواجب تعالى داخل في المفارق اذ المفارق على التوجيه المذكور ماله حقيقة وراء
عدم الانقسام مع كونه غير ذي وضع لا ان عدم الانقسام داخل في مفهومه كما ظن اما اجزاء
مقدارية هذه الاجزاء المقدارية ليتضح تمثيل المنقسم الى الاجزاء المتشابهة بالماء مع اشتماله على
اجزاء الوجه المتخالفة في الحقيقة اعني الهيولى والصورة وفيه شيء اذ ان المراد بالاجزاء
في قوله فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا هو الاجزاء المقدارية ايضا بمعنى اصلا ان لا يقبل
القسمة الى تلك الاجزاء لا حسا ولا حقيقة فلا تقدح في شموله للنقطة والوحدة والمفارق والمتشخص
لتركبها من الاجزاء المحمولة اعني الجنس والفصل والكون التشخص جزءا للاشخاص على تقدير [illegible]
لابد من التركيب لكن تفسيره الواحد الحقيقي فيما سيأتي بما لا يقبل الانقسام لا بحسب الاجزاء
المقدارية ولا بحسب غيرها ينافيه اللهم الا ان يقال الواحد الحقيقي يطلق على معنيين ويؤيده ما
سنذكره هنالك بقي فيه شيء آخر وهو ان تقييد الاجزاء بالمقدارية يخل بالمقابلة الواحد بالاجتماع
فان مثل وحدة العشرة الحاصلة ليست وحدة اتصالية بل اجتماعية على ما قيل مع انها غير منقسمة

اما اجزاء مقدارية غير متشابهة اللهم الا ان يقال هي منقسمة اليها نظرا الى ظاهر انقسامها الى الاربعة
والستة مثلا وان كانت غير منقسمة باعتبار الوحدات وهذا الانقسام الظاهري يكفي ههنا
كما يكفي اتصال الماء حسا على رأي مثبتي الجزء في الوحدة الاتصالية اذ يمنع كون العشرة من
الواحد بالاجتماع القابل للقسمة الوهمية يعني لو فرض شيء غير شيء واحد بها عن القسمة
الانفكاكية فان المقدار قابل للاولى بذاته وقبول الحقيقة دون الثانية لاستحالة بطلانها
عليه بل نقول هو ما تحلقه المقدار اي هذا اضراب من قوله فهو الجسم البسيط فعلى وجه
الاضراب انه ينبغي ان يعتبر في الواحد بالاتصال الانقسام الى الاجزاء المقدارية المتشابهة
فقط لئلا تتداخل الاقسام فلا يصح التمثيل بالجسم البسيط على رأي الفلاسفة لانه كما ينقسم
اليها ينقسم الى الاجزاء المتخالفة وهي الهيولى والصورة وفيه نظر لان قيد فقط انما يعتبر
بالقياس الى الاجزاء المقدارية الغير المتشابهة فلا تقدح في التمثيل بالجسم تركيبه من الهيولى و
الصورة اذ ليسا من الاجزاء المقدارية بل هما من اجزاء الوجود والظاهر ان وجه الاضراب
وقع توهم الحصر من قولهم فهو الجسم البسيط فان قلت توهم الحصر متحقق في المضروب اليها ايضا
مع انه لم يستوف الاقسام اذ لم يذكر فيه نفس الجسم البسيط قلت لو سلم الحصر فالجسم بادي
الرأي هو الصورة الجسمية كما سيصرح به في اوايل موقف الجواهر فلا ضير في هذا الحصر
وهو الواحد بالاجتماع ههنا بحث وهو ان الكلام في الواحد الذي ليس موضوعا للكثرة من
جهة اخرى كما ينبئ عنه قوله في الواحد لا بالشخص فانه كثير له جهة وحدة فلا يجوز ان يجعل
من اقسامه ما يقبل القسمة سواء كان قبولها لذاته او لا لذاته وسواء كانت القسمة الى اجزاء
متشابهة او غير متشابهة لان الواحد القابل للقسمة الى الاجزاء معروض الوحدة والكثرة معا
من جهتين لا سيما اذا كان الانقسام حاصلا بالفعل والوحدة اجتماعية وجوابه ان الواحد
لا بالشخص جهة كثرته صدقه على كثيرين وتقابله الواحد بالشخص وهو الذي لا يكون صادقا
على كثيرين فلا يكون له جهة كثرة على ذلك الوجه المخصوص اعني الانقسام [illegible]

ان يكون له جهة كثرة على وجه اخر وهو الانقسام الى الاجزاء المقدارية او الذهنية
لكنها متوافقة في الحقيقة فيلزم ح لا فرق بين الشجر والماء فان الشجر ايضا عند من يقول
بالجزء ينقسم الى اجزاء هي جواهر فردة متجانسة واجيب بجواز دخول الاعراض في حقيقة الاجسام
بل بوجه به عند القائل بالتجانس كما صرح به المص في موقف الجواهر فالشجر منقسم الى امور
متخالفة هي العناصر فان قلت غاية ما لزم اشتمال كل جزء مقداري على متخالف الحقيقة
لا ان هذا الجزء المقداري يخالف ذلك في تمام الحقيقة اللهم الا ان تعمم الحقيقة من تمامها
قلت صرح الشارح في موقف الجواهر بان العناصر اجزاء مقدارية للمركب فلا اشكال
من شانها ان تتصل اه في هذا التقرير نوع قصور لانا قوله فان تلك الاجزاء اه بيان
لكون اجزاء الواحد بالاتصال بعد القسمة واحدة بالمحل وهذا لا يظهر من القول بان
من شان تلك الاجزاء الاتصال والحلول في مادة واحدة بل المتبادر منه ان يكون مستعدة
للحلول فيها كما انها مستعدة للاتصال ولو فرض حمل الرفع عطفا على مجموع من
شانها ان يتصل لا على مدخول ان فقط لا ندفع الاثم سوى شائبة اللغوية في
النوص لاستعداد الاتصال الا ان قوله في خلافه اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد
يابى عنه بنوع اباء والاولى ان يقال فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة حالة في مادة واحدة
لان المادة واحدة عند القائل بها سواء كانت الاجزاء متصلة والهذا تم في قوله وكل
في مادة واحدة نوع مسامحة لان الحال فيها هو الصورة لا تلك الاجزاء المركبة من الهيولى
والصورة فليفهم من تلك الكثرة وغيرها ينبغي ان يراد بالكثرة بعض افراد الجنس لا
مجموعها والا لم يبق للقيد معنى والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي اه الظاهر ان المراد بالواحد
الحقيقي الذي جعل الوحدة من اقسامه هو الذي مر في صدر المقصد اعني ما لا ينقسم الى الاجزاء
المقدارية اصلا لا الواحد الحقيقي المذكور بقوله وهو المسمى بالواحد الحقيقي لان كون قوله
الوحدة من اقسام الواحد الحقيقي بهذا المعنى انما يتم اذا لم تركب من الاجزاء الذهنية

ايضا

ايضا وبهذا التوجيه يندفع ما يتوهم من ان ما ذكر ههنا مخالف لما ذكره في حواشي التجريد
حيث قال ثم الواحد بالشخص اذا لم يقبل انقساما اصلا لا بحسب الاجزاء الكمية اي المقدارية
ولا بحسب الاجزاء الحدية اي عند المقدار سواء كانت محمولة او غير محمولة فانها توجد في الحد ايضا
كما مر ولا بحسب الماهية والتشخص كالواجب تعالى كان اولى بالوحدة من جميع ما عداه ثم المنقسم
بحسب الماهية والتشخص فقط كالوحدة بالشخصية او لما ينقسم باعتبار واحد كالنقطة
والمعاد ووجه الاندفاع ان المراد بالواحد الشخصي في قوله ثم الواحد الشخصي ان لم يقبل
الانقسام اه هو الواجب تعالى والمراد بقوله والوحدة من اقسام الواحد الحقيقي وما من غيرها
انها او ما من اقسام الواحد الحقيقي بالمعنى العام سوى الواجب تعالى بقرينة انه صرح اولا بانها
من الكل فيؤول الى ما ذكره في شرح التجريد فتامل قوله فيكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة اي
يجوز ان يكون كذلك على ما مر من الشارح في بحث الوجود وان فرع على التشكيك لانه
يظهر ح قوله جاز كونها جوهرا في بعض اي ليس عرضية الوحدة في بعض ما ينافي جوهريتها
في بعض آخر لان جوهريتها في بعض جائز قوله وفي الجنس مجانسة وقد يطلق التجانس بمعنى
التماثل كما يقال الجواهر الفردة اما متخالفة او متجانسة قوله فانها لا يوصف بالتغاير عندهم
هذا تعليل للاخراج المفهوم من الكلام لا للخروج وانما علة الخروج عدم تحقق الوجود الذي
في التعريف فيها وكذا الكلام في قول المص اذ لا تمايز فيها لما لا يخفى قوله لا اختصاصه بما يكون
طرفاه عدميين وذلك لان الموجود ممتاز عن المعدوم بالضرورة واعلم ان ما ذكره الشارح
انما يظهر اذا جاز ان يقوم التمايز لشيء بالنسبة الى اخر من غير ان يقوم بذلك الاخر والا
فلا تمايز بين الموجود والمعدوم الضا لان المعدوم لا يتصف بالتمايز سواء قيس الى موجود
او معدوم آخر بناء على مطلق من ان كل متميز فله وجود اما في الذهن او في الخارج
والظاهر ان التميز يقوم لكل من المتميزين اللهم الا ان يقال لو سلم عدم الامتياز بين الموجود
والمعدوم ايضا لم يقدح فيما ذكره لان مراده ان قوله لا تمايز في الاعدام حكم بعدم التمايز

بينهما فيختص بما يكون طرفاه عدميين وان انتفى التمايز بين الموجود والمعدوم في نفس الامر ايضا
فيكون الدليل قاصرا عن المدعى حتى لو ضم اليه ولا في الموجود والمعدوم لصح وفيه تامل قوله وتدبر
ليظهر لك فساده فانه لما كان مفهوم الشرط متمايزا عن مفهوم عدم الضد مثلا كذلك ذاته ومفهوم عدم
الضوء متمايز عن عدم السواد مثلا وان قلت بالفرق فهو تحكم كذا نقل عن الشارح والحق ان
القول بتمايز المعدومات بحسب ما صدقت هي عليه لا يلايم اصول المتكلمين كيف لا وقد صرح الشارح في
بحث الموضوع ان انتفاء الحال وعدم تمايز المعدوم ما يحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته متعلقة
موجودة في ذاته وصرح المص في بحث القدرة من الالهيات بان لا امتياز في المعدوم عند اهل الحق
ثم الدليل الدال على انتفاء تمايزها بحسب ما صدقت هي عليه دال على انتفاء تمايزها بحسب المفهوم قوله
وخروج به الاحوال اذ لا نثبتها وفيه سماجة اذ لا احوال عندهم حتى تخرج ودونها يجاب بان هذا
الاخراج على القول بالحال كما ذهب اليه البعض معنى لا نثبتها لا نحكم بثبوتها لان الثبوت عندنا مرادف
للوجود فلساهل قوله وكذا يلزم ان فيه شائبة استدراك اذ قد قال فيما مر ولا عدم ولا وجود
والظاهر ان المراد بهما معدوم وموجود لا نفس العدم والوجود وقد يقال ان المقصود الاصلي
بما ذكر بيان خروجها بل بيان عموم ذكر التعليل من تعليل المص لكن فيه شائبة تكلف كما لا
يخفى قوله فاعترض عليه ان قبل الطرفان المقصود من صحة عدم احدهما مع وجود الاخر ان لا
يكون بينهما ارتباط وتعلق بحيث يكون عدم احدهما ممتنعا مع وجود الاخر والعدم لا يبلغ
ذكر خلافا في التوقف فمنظور لجواز ان الفرض احد الجسمين القديمين علة مستلزمة للاخر
قوله فان القدم ينافي العدم لان القديم اما واجب بالذات وممكن مستند اليه الموجب بلا واسطة
شرط عدمي لا يكون بينه وبين الواجب في واسطة دفعا للتسلسل فيكون عدمه مستلزما العدم
الواجب وبطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم وقد يقال يجوز ان يشترط القديم المستند بامر
عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث في المستند لزوال شرطه لا لزوال علته
القديمة قوله وعند المعرف ان قال وحينئذ التعبير ليس كما ينبغي لان كل جسم عنده حادث وفرض

القدم لا يكفي وقد يقال يحصل صدق الحد على جميع الافراد الممكنة للمحدود وان لم يحصل صدقه على
الممتنعة فيكفي امكان الجسمين القديمين في النقض بهذا وانت خبير بان الاعتراض بالمفارق
من العدميين متجه على مانع الكتاب ايضا اذ كل من الجسمين القديمين والمفارقين العدميين
فرض وتقدير عند المتكلمين وقد يجاب بان تعبير الشيخ المعرف لورود السؤال من السائل
بالجسمين كيلا يحتاج الى دفعه بان يقال هذا الفرض غير واقع لا يكون ذلك السؤال موجها
فلما لم يرد السؤال من السائل بالمفارقين لم يغيره بالنسبة اليه ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله
ورد عليه بان المراد ان قلت ان المراد هو الخمسة التي في ضمن العشرة وقد حكم بلزومها قطعا
فمعنى ان ليس عين العشرة قلت ان اردت لزوم الخمسة التي في ضمن العشرة فقط فلا نسلم ذلك
وان اردت لزومها مع تمام احاد العشرة فذلك هو العشرة بعينها قوله وهي كل صفة امكن مفارقتها
عن الموصوف كصفات الافعال وفيه نظر لان العشرية عندهم من الصفات الثبوتية التي لا تقع صفة
الا للموجودات العينية كما هو صفات الافعال عند الاشاعرة من قبيل النسب والاضافات التي
لا وجود لها في الخارج قوله اذ غاية ما يحصل من التتبع التنصيص للتتبع لا يدفع المضافات في القول
ما سفاه التمحض التبعي الصابا بناء على عدم تتبعها اعتراف بانه فاع الايراد وفيه المطلوب قوله
ولا يلزمهم فانهما غير موجودين لكن يلزمهم اجتماع كل من الجوهرين مع الاخر وكذا افتراقه
لان الاجتماع والافتراق عرضان موجودان عندهم وقائمان بكل من المجتمعين والمفترقين
مع ان الاجتماعين والافتراقين متغايران قطعا اللهم الا ان يعمم التخصيص للتتبع في لا يرد ان يتحقق
الانفكاك بحسب التحيز قوله لامتناع انفكاك العالم عن الباري في العدم الطرف جوز تعبير بالنسبة الى المنفك
عنه كما في هذا وقد يعبر بالنسبة الى المنفك كما في قوله لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في
الوجود الخ فما نبه من ان حق العبارة لامتناع انفكاك الباري عن العالم في العدم لا يلتفت
اليه فتامل قوله لانا نقول يكفي ان الجواب السابق للامدي كما سنذكره الشارح في بحث جواز
انفكاك الموصوف عن صفته لا يرد عليهم لانه صرح بان الصفات التي حكم عليها بكونها لا عينا ولا غيرا

ولانه لم يلقها بالفعل
لعموم دليلهم صح

هي الصفات اللازمة نعم لو حدث الجزء والكل اللهم الا ان يقال تكلف الدعوى انا هو الجزء الصوري
ولا يخفى بعده قوله وقيل في الجواب الخ لا يرد على هذا الجواب جواز تعقل كل من الموصوف والصفة بدون
صاحبه فيلزم ان يكونا غيرين لان المراد تعقل كل منهما موجودا مع الجهل بالآخر ولا تعقل وجود
الصفة مع الجهل بالموصوف لكن يرد بعض الصفات بالنسبة الى بعض كالكلام والقدرة ونحوهما
فانه يجوز تعقل كل منهما مثلا موجودا مع الجهل بالآخر مع انهما ليسا بغيرين وقد يعترض ايضا بانه
يلزم مما ذكر ان لا يكون العلم بالدخان مستلزما للعلم بالنار وهذا خلاف ما عليه الجمهور فتامل
قوله فلا صحة لهذا الجواب بعمل اخذه من شرح المقاصد وفيه بحث لجواز ان يكون مراد المص فاقامة
التعقل مقام قوله في عدم الحيز بان لا يذكر ولذكر التعقل مقامها ولئن قال العرف ان الموجود وان
جاز انفكاكهما تعقلا فلا يرد ما ذكره ولكن ان نقول قول المص المراد كذا مع قوله ونفهم منهم
صرح به بابا ما ذكره الباحث فتامل قوله وح يلزم كون الصفة ان قد يجاب بان المراد الجواز
وعدم الامتناع بنظر الى بداهة العقل كما يشهد الله قوله ولذا احتاج الى الاثبات بالبرهان
وتحقق الصفة بدون الموصوف بدليل البطلان قوله والحق انه بحث معنوي لان النزاع
في ان الصفات هل لها هوية مغايرة لهوية الموصوف ام لا نزاع معنوي بلا شك فلا عبرة بما قيل
تقريرا للمراد يؤيد كون النزاع لفظيا لان النفس لا يرجعان الى شيء واحد والخصم قائل بالمغايرة
بحسب المفهوم قطعا ومنكر للمغايرة بحسب الوجود الجزئي والهوية الخارجية بمعنى المنكر ذاتا
وصفة واحدة وهي هوية الشخصية بلا تعدد فيها حقيقة عبر عنها تارة بالعلم باعتبار ترتب ما هو
اثر لصفة العلم وتارة بالقدرة كذلك وعلى هذا حال ساير الصفات كما حققه المحقق وذكر لان
المتنازع فيه هو النفي الكلي اعني لا هو ولا غير ما اخيرا ما رجع اليه النفي الاول ثم ان المنكر قوله
للمغايرة بالمعنى المفهوم مما ذكر هو الفلاسفة والمعتزلة كما سنذكره في الموقف الخامس لا مشايخ
اهل السنة ولو سلم فالجمهور قائلون بالمغايرة بذكر المعنى فيكون النزاع معنويا البتة قوله
فيه بحث لان كلام المشايخ الخ وايضا الاتحاد هوية والاختلاف ماهية ثابت في كل صفة محمولة

لازمه كانت او مفارقة مع ان الشيخ الاشعري صرح بان المفارقة تشمل غيارا على ما نقله الآمدي
قوله والظاهر انه فهم الخ هذا انما يصح على ما تقتضيه ظاهر مستند الالهي من ان الصفة مطلقا ليست
غير الموصوف واما على ما نقله الآمدي من ان صفات الافعال غير الموصوف عند الشيخ وعامة الاصحاب
فلا لان جواز الانفكاك هاهنا من احد الجانبين لا منهما معا قوله فدفعوه بذلك ان كان المراد
بهذا الدفع التفصي عما قاله المعتزلة من ان اثبات القدماء كفر فلا حاجة اليه فان الكفر اثبات
ذوات قدماء لا ذات وصفة كما هو بل الكفر اثبات تعدد الواجب هذا وقد نقل عن الشارح
ان الظاهر ان ما ذكره يدفع قدم غير الله مع لا تعدد القدماء ويمكن ان الذات مع الصفة
والصفات بعضها مع بعض وان لم يكن متغايرة لكنها متعددة ممكنة قطعا اذ التعدد
انما يقابل الوحدة قوله وايضا يلزم كون الصفات حادثة انما لم يقل وايضا يلزم كونها حادثة
لئلا يتوهم رجوع الضمير الى الاربعة المذكورة فان الحدوث لازم في الصفات كلها على هذا قوله
التقدير وان كان لزوم التسلسل في الاربعة لا في الكلام والسمع والبصر نعم لو ثبت التكوين
يلزم التسلسل فيه ايضا واعلم ان لزوم حدوث الصفات ح بناء على ما هو المشهور واما
على ما ذكره الآمدي من جواز قدم اثر المختار فلا نعم يلزم في الاربعة تقدم الشيء
على نفسه التسلسل قوله مستندا الى الذات ذكره لانها واجبة لذاتها بين الاستحالة وان لم يذكره
قوله فنقول اعني هذه ان الظاهر التسلسل على هذا المحصل بالقول بان علة الاحتياج مطلق
الحدوث في ان لزم كلا وجهي التسلسل لزوم تعدد الواجب هذا حكم ضروري فان قلت
قد سبق مرارا ان دعوى الضرورة في محل النزاع غير مسموعة قلت هذه المسألة ليست
مما نازع فيه احد يعبأ به من العقلاء بل هي مسألة متفق عليها نعم قد يتوهم فيها خلاف من
الصوفية لكن هذا التوهم مضمحل عند التامل في احوالهم واقوالهم وانما كلامهم رمز بالمراد
سبحانه ومحمول على التاويل قال الشيخ المحقق اوحد الدين الكرماني شوا وشتوي وليكن كو جهد كني
جائی بوسی کز توتوی بر خیزد قوله فان الاختلاف من الماهية اه فيه انه ان كان المستند الا لا

وفيه ان لا يمنع كونها مسئلة من مسائل العين اذ لا شك ان اثبات بعض الاعراض الذاتية للموضوع قد يكون بديهيا كما حققه الشارح في مواضع من كتبه منه

وبقى المتنازع وان كان تنبيها فليس اوضح من الدعوى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف
ذاتيا ممتنع الزوال دون اتحاد الاثنين قوله ويقال ان عدم الهوسان ان الظان هذا البتة
مخصوص باول معنى الاتحاد الحقيقي والتنبيه على الباقي يعلم بالمقايسة قوله اى بعدما موجودين
وجه التفسير بهذا انهما موجودان قبل الاتحاد قوله فيمتنع الاتحاد فايدة الاحتياج على الماضي
الذى يستدعيه السوق استحضار الصورة الذهنية قوله لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا
بالموجود الاخر فان قيل هما اما موجودان اى باحد الموجودين الاولين فقط فيكون فناء
لاحدهما وبقاء للاخر او لهما معا فيكونان اثنين او بغيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث
اجاب بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجود من الاولين صادا واحد الاتفاق يلزم
ان يكون واحد بعينه حالا في محلين لانه تعالى انما يلزم ذلك لو لم يتحد ذاتاهما بان كانتا
ذاتان وجدا بوجود واحد وليس كذلك بل المفروض انهما قد اتحدا ذاتا ووجودا قوله اقسام
انحصار الاثنين في الثلثة مبنى على ان لا تعدد من المعدوم ومن ولا من معدوم وموجود
اذ لو ثبت التعدد منهما لكانا اثنين مع عدم اندراجهما في شئ من الاقسام الثلثة لان كلا من
الثلثة موجودان على تقديره اللهم الا ان يقال التعدد لا يستلزم الاثنينية وفيه بعد لا يخفى
ولكن لا مشاحة قوله في جميع الصفات النفسية فيه ثبوت التماثل على هذا التعدد يتوقف على
تحقق الاشتراك في جميع الصفات النفسية ومن جملتها هو التماثل على ما صرح به فيعود هذا الشرف
التماثل على نفسه واجيب بان يحصل الصفات بغير التماثل واخرى بان يتوقف على التماثل
لا باعتباره انه تماثل بل باعتباره انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور
قوله لما لا يحتاج وصف الشئ به الى تعقل امر زايد قيل اى غير هذه الصفة وقيل الكلام مبنى
على ان الوصف بمعنى المائية وهو الاظهر قوله والوجود فان قلت وصف الممكن بالوجود
يحتاج الى تعقل الفاعل الموجد قلت ممنوع نعم وجوده في نفس الامر من الفاعل لكن الى توقف
في التعقل قوله كالتحيز والحدوث فان الاول زايد على ذات الجوهر لانه باعتبار الحيز و

تعقله

وتعقله والثانى زائد على ذات الحادث لانه باعتبار العدم السابق وتعقله واعلم ان عد الحدوث
صفة معنوية مخالف لما في ابكار الافكار حيث صرح في بحث المتخالفين بان هو صفة يعنى بان الحدوث
من الصفات النفسية قوله بناء على الحال وكونها زايدة على الذات من الاحوال ما يصح خلو الموصوف
عنها كعالمية زيد مثلا الاحوال التى جعلوها من الصفات النفسية على هذا التقدير هى الاحوال اللازمة
كما سيشير اليه الشارح عن قريب قوله ما لا يصح توهم ارتفاعها من موصوفها اى ارتفاعها الموهوم
فلا ينتقض بما يتحقق من امكان توهم ارتفاع اللازم عن الملزوم وكذا ان تقول الصحة هاهنا مقابل
البطلان والمعنى ما يبطل توهم ارتفاعها اى لا يكون ذلك التوهم على طبق الواقع فما يجب
ويمكن ويمتنع لعل المراد فما يجب ويمكن ويمتنع بحسب الماهية والايجاد ان يستند بعض هذه الامور
الى التشخص المخصوص فتامل قوله ولان الصفة النفسية المتبادر من سياق الكلام انه
تعليل لكون التماثل من الصفات النفسية لهذا غير الشارح اسلوب المصنف وقدر الحكم لقوله فالتماثل
وجعل قوله لانه امر ذاتى تعليلا للنوع كون التماثل من الصفات النفسية على كونها ما نعقد
انا بنفس الذات لكن تفريع قوله فهو صفة نفسية على كون التماثل غير معلل بامر زايد على الذات معللا
اى نظيره في الجملة على تقدير ان يراد بالامر الزايد في تعريف الصفة النفسية غير تلك الصفة
اذ لو بنى الكلام على ان الوصف بمعنى الماهية لم يلزم من تعليل التماثل بنفس الذات لا بغيرها
كونه نفس الذات بل لم يصح فلا يلزم كونه صفة نفسية فتامل قوله المغيرة على رايه بالاحوال
اللازمة قيل ليس المراد بالاحوال المعنى المصطلح بل الصفات وقيل لا صفة نفس عند القايل بالحال
بالا الحال قوله فالت المعتزلة قيل المراد باخص وصف النفس وصف اخص منه لانه اخص
من جميع اوصاف النفس لتحقق التماثل بين افراد نوع من المركبات منع ان فصلها واحد
نوعها ولا يقدح فيما ذكر كون الكل عندهم متساوية في الحقيقة لان الكلام في الافلاك
والناطقة سواء عدا نوعا وفصلا ام لا فليتدبر قوله بعلة تخلفه فيلزم ان يقولوا قوله
بعد تسليم وحدة التماثلين ان العلة اخصية الوصف واختلاف الانواع لا يضر كما لا يخفى

بحث التماثل هو هم

الحيوانية انسانا كان او فرسا او وردبان علة الاشتراك فيما صدق عليه انه اخص وصف النفس لا في مفهومه
ولا شك ان ما صدق عليه اخص وصف النفس في البياض هو البياض وفي السواد هو السوادية
وانهما متخالفان بحقيقة فتامل قوله مشترك الالزام قيل هذا بعض اجمالا والتفصيل فيه انه ان
اريد تعليل حكم واحد شخصي فلا نم الملازمة وان اريد تعليل حكم واحد نوعي فلا نم بطلان التالي
والحق ان هذا التفصيل لا يرد لان الكلام الزامي واكثر المعتزلة وان جوزوا التعليل الواحد بالنوع
بعلل متخالفة لكنهم لا يجوزون تعليله بعلة مختلفة بالنوع مستدلين عليه بانه لو جاز ذلك لجاز
ان يكون حكم العالمية معللة بالعلم تارة وبالقدرة اخرى مع ظهور بطلانه فيرد الالزام عليهم
وكذا على القائلين بالحال من الاصحاب فانهم كالمعتزلة في التجويز والاحالة على الاصح مطلقا
وقيل بل الكلام برهاني لان الواحد بالذات لا يعلل بعلتين سواء كان شخصيا او لا فان مطلق
التماثل طبيعة جنسية مخصوصة فلا يجوز ان يعلل تحصيلها بعلل كثيرة كما ذكره الشارح في
تعريف علية الفصل وفيه ان المعلل بالمختلفات ههنا هو افراد التماثل لا طبيعة ولا انواع بحدتها
في جواز مثله قوله فيكون التماثل المعلل بالمجموع اه لا يخفى ان من جملة صفة النفس التماثل فلا بد
ان يراد بمجموع ما عداه فان قلت تعليل التماثل بمجموع صفات النفس يناقض ظاهر ما سبق
من انه لا نفس الذات قلت مراده من كونه لا نفس الذوات انه ليس معللا بامر زائد عليها
كما صرح به هناك والصفات النفسية ليست زائدة عليها فلا يناقض قوله واما واجب فلا يعلل
قيل تعليل الذات بذات الموصوف جائز عندهم كما حكموا به بذات الجوهر والمحال تعليله بصفة
عارضة فهذا الاعتراض انما يرد عليهم اذا قالوا بزيادة ذكر الاخص وجوابه المنع فان
الظاهر ان الواجب عندهم لا يعلل اصلا بدليل ذكره ان عالمية الله تعالى عند المعتزلة ليست معللة بالذات
الواجب تعالى كما انها ليست معللة بالعلم دل على ذلك كلامه في المقصد العاشر من موقف العلة والمعلول
قوله ويلزم مماثلة الرب فيه نظر لجواز ان يريد بقوله وليس احدهما بالآخر وليس احدهما بسبب الآخر
فلا يلزم مماثلة الرب للمربوب نعم لو لم يحمل عليه لم يلزم الاستغناء عنه كما ظن لجواز ان يحمل على

الى الس

ان ليس احدهما بالآخر بل يجوز الفصل مع النوع والجنس الى ان احد هذه الثلاثة هو الآخر اذ يحمل عليه اللهم
الا ان يقال المراد الموجودان ولا وجود الا للاشخاص فيقال المراد ليس احدهما فاينا ما كان البتة
الصفة مع الموصوف قوله وهما معنيان مستحيل لذاتيهما اه انما قال معنيان ولم يقل موجودان
كما قال في القسمين الاخرين لئلا يتوهم تناوله لحساب الظل للجوهر واختصاصه على عرضين بتغير
تراد فيهما واراد بالاستحالة لذاتيهما ان يكون منشأ الاستحالة هو الذات لا المتعلق ولا استلزام احدهما
ما يستلزم سلب الاخر فلا ينافي ما سيذكره من ان التقابل الذاتي اي هو بين السلب والايجاب فقط قوله
والاعدام الاولى تعدم بيان خروجها عن بيان خروج العدم والوجود المتقدم قوله لا يسمى عرضا واما
الاعراض القديمة القائمة بالمجردات او بالافلاك فلم يثبت عندنا قوله لخروج العلم بالحركة والسكون اي العلم
لحركة شيء وسكونه ذلك بعينه فان العلمين يتنافى اجتماعهما لكن بواسطة متعلقيهما قوله فحقه ان يعتد
تعميم الحد لانه اذا كان قيدا للمنفي يكون النفي راجعا اليه وصفه وانتفاء القيد يوجب الاطلاق و
التعميم واما قوله لذاتيهما فليس قيدا للمنفي عن الاجتماع بل قيد للنفي اعني الاستحالة فلذا يعتد
تخصيص الحد واخراج شيء عنه وان تشتت فعل الاجتماع في محل اعم من الاجتماع فيه من جهة واحدة
فاستحالة الاجتماع في محل من جهة واحدة اعم من استحالة الاجتماع فيه ضرورة ان نقيض الاخص
اعم قوله ويرد عليه انها امور اعتبارية اه وقد يتعسف فيقال يجوز ان يكون التقييد بقصد اعلى التنزل
وتقدير كون الاضافات اعراضا كما ذهب اليه الفلاسفة والاحتراز على التنزل واقع في نوعات
القوم كما يستعمل الشارح في تعريف الحكماء للجسم الطبيعي بالجوهر القابل للابعاد المتقاطعة على زوايا
قوائم من ان قيد التقاطع على زوايا قوائم احتراز عن السطح الجوهري الذي يقول به المعتزلة غاية
الامر ان الاحتراز ههنا عن الخروج وثمه عن الدخول واعلم ان كلامه ههنا صريح في ان الضدين
لا بد ان يكونا موجودين في الخارج وهذا لا يصح على رأي جمهور المتكلمين لان الجهل المركب والعلم
ضدان مع انهما اعتباريان عندهم عن التعلق الذي هو من الاضافات الغير الموجودة على رأيهم كما سيأتي
في مباحث العلم فتامل قوله كالاضافات والاعتبارات فان العقلاء اه نقل عن الشارح انه يرد عليه نحو

الورب والبعد والصغر والكبر فان اضافيات قطعا مع جريان التضاد فيها على زعمه قوله بخلاف ما سنا فالاولى
حذفه اعترض عليه بان الصواب ترك ذكر القيد اذ لا فائدة فيه هنا ايضا وهو الاحتراز عن خروج
الاجتماع والافتراق فانهما موجودان عند المتكلمين وضدان وقد يجتمعان في محل واحد كاجتماع
زيد مع حبيبه وافتراقه عن رقيبه لكن لا من جهة واحدة وسياتي ان شاء الله تعالى ان الاجتماع عندهم
قائم بكل من المجتمعين لا بالمجموع وكذا الافتراق والجواب ان التضاد لا يكون الا بين الانواع الاخيرة
المندرجة تحت جنس واحد كما سيصرح به وسيجي في مباحث الاكوان ان الاجتماع والافتراق ليسا
نوعين من مطلق الكون بل التمايز بينهما بامور اعتبارية خارجة عن ماهيتهما بل لا تعدد كونا فيما
ذكر من التصوير فان فيه كونا واحدا عرض له انه اجتماع بالنسبة الى الحبيب وافتراق بالنسبة الى الرقيب
كما سيتم الله في ثالث مقاصد الاكوان نعم يمكن ان يكون القيد المذكور احترازا عن خروج العلم والجهل
المركب ايضا فانهما ضدان عندنا كما سياتي مع انهما يجتمعان في محل واحد وهو النفس لكن من جهتين
فالاعتقاد على ما هو عليه بالنسبة الى قيام زيد ولا على ما هو به بالنسبة الى الكتابة مثلا قوله فانه تضاد قيام
الجمهور ان تضاد العلم والجهل المركب انما هو مذهب بعض المعتزلة والاكثرون على انهما متماثلان كما سيعرفه ان شاء
الله تعالى نعم قد يطلق الضدان على المتماثلين كما سياتي في مباحث الاكوان والظاهر انه على سبيل التشبيه
والمجاز قوله يرد عليهم الموت والحيوة اذا ثبت كون الموت وجوديا وعدم قولهم بالتضاد بينهما
قوله فان صاحب الغنية ان قيل كان الشارح استبعد عدم جعل الموت ضدا للحيوة على تقدير وجوديته فنقل
كلام الغنية قلت انا احتمال ما حصل في النقل من المص فان كلامه في العلم والموت لا في الموت والحيوة
لكنه مندفع عنهم باعتبار ما قيد الانتهاء في تعريف الضدين اذ ليس عدم اجتماع الموت والعلم لذاتيهما
وكان المص غير كلامه لذلك والحق ان ما ذكره المص ماخوذ من ابكار الافكار فان الامر كما هناك
بالموت والحق قوله فخرج عن الحد المثلان اطلق الرسم ولا على التعريف المذكور في شان انه يجوز
ان يكون له ماهية ملزومة لذلك المفهوم المساوي لها والحد ثانيا بناء على انه مفهوم اصطلاحي
فالظاهر انه ليس له حقيقة غيره والتعريف الثاني نظرا الى الاحتمال الاول لان المراد بالعبارات معنى واحد

اذ قد

اذ قد يستعمل مترادفة قوله والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض اي ستذكر في اوايل
موقف الاعراض ان قبول الاعراض ليس بصفة نفسية للجواهر لان كون الشيء قابلا للغير اي يعقل بالقياس
الى ذلك الغير وعبر عنها القيام بالمحل صفة نفسية للاعراض مع ان القيام بالغير ايضا انما يعقل بالقياس
الى الغير وهو المقوم به اعني المحل فان قلت القيام بالمحل معتبر في مفهوم العرض والا لكان قبول
الاعراض بالنسبة الى الجوهر وقلت هذا انما يفيد اذا كان مفهوم العرض ذاتيا لما تحته اذ لو كان خارجا
له لكان الفرق بين القيام بالمحل وبين الحدوث في كون الاول صفة نفسية للاعراض والثاني صفة معنوية
للحوادث بناء على الاحتياج في وصف الحادث به الى تعقل امر زايد عليه وهو العدم السابق المعتبر
في مفهومه محل تامل على ان مفهوم العرض لو كان ذاتيا لما تحته كان مفهوم الجوهر اعني التحيز بالذات
كذلك فلم يعد التحيز للجوهر صفة معنوية والقيام بالمحل صفة نفسية قوله وان منع اطلاق
اللفظ عليه قيل وعلى هذا ينبغي جواز ان يقال الموهوب مماثل للرب وان لم يجز الرب مماثل الموهوب
اذ ذكر الاطلاق لا يستلزم هذا الاطلاق قوله فلا يكون هذا الخلاف مبنيا اه قيل تفصيل البحث
ان منهم من لم يشترط التغاير في التماثل والاختلاف ومنهم القاضي ومنهم من اشترطه والمشترطون
ان قالوا اما المتغايرين والصفات قالوا بالوصف بالتماثل والاختلاف فيها ايضا وان لم يقولوا به لم
يقولوا بها ايضا فمراد المص بقوله عايدا الى ان تمام التفصيل على تقدير شرط التغاير لا الى
الوصف بالتغاير شرط البتة فالمراد بقوله منهم من يصفها بها هو الجمهور لا القاضي حتى يرد ما ذكره
الشارح وهذا القول ليس ببعيد الا ان الآمدي لم يذكر قول البعض بالتماثل والاختلاف بناء
على القول بالتغاير فتامل قوله البعيد مذهب الشيخ الاشعري سيجي في المقصد الثاني من موقف الالهيات ان مذهب
الشيخ ان الاشتراك بين الشيئين بمعنى الموجود من الاشتراك في الاسماء والاحكام مما نقل عنه هو انا من ان كل
متماثلين لا يجتمعان لا بد ان يكون على التنزل وفرض وجود المماثلة ومثله كثير في كلامهم ثم المفهوم
من ابكار الافكار ان المتماثلين عند الشيخ قسم من الضدين حيث قال مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
ومتبعيه ان كل عرضين متماثلين كسوادين وبياضين ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما

قيل وكذا لو اراد بها الصفات النفسية مشتركة ايضا وقال في بحث ان ذاته تعالى تخالف سائر الذوات
مذهب الشيخان المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقايق اشتراك
الا في الاسماء والاحكام ...

واعلم انه قد في المقصد السادس من هذا المرصد انه اذا قيل هما مثلان كان معناه انهما متفقان في الماهية والحقيقة لان التساوي في الذات اعني الماهية مشترك بينهما

قوله لا يجوز اجتماعهما في محل واحد كما في الخط الواحد محل للنقطتين المتماثلتين متمايزين فباعتبار النهايتين للمجموع الطرفين

محل واحد اللهم الا ان يحمل على التشبيه اي كضدين ولا يخلو عبارته عن ايهام والاولى قوله اذ ليس امتناع الاجتماع لذاتيهما ولاخراج المتماثلين بقوله لذاتيهما وجه آخر وهو ان المثلين متحدان دائما وكلمة لذاتيهما
تعرض لتعدد ذات فان قلت هذا انما يتم اذا اريد بالذات الماهية لا الهوية ولا دليل عليه قلت بل دليله
انه لو حمل على الهوية لصدق تعريف المتضادين على بعض المتخالفين كالسواد الحال في هذا المحل والحلاوة
الحالة في ذلك المحل فانه يمتنع اجتماعهما لهويتيهما اذ لا يجوز الانتقال على شيء من هما حتى يتصور اجتماعهما
في محل **قوله** فلا يتميز فلا تماثل لا يقال لو تم ما ذكره لدل على امتناع عروضهما لمحل واحد بدلا ايضا لانا
نقول اذا لم يجتمعا جاز ان يكون للمحل في احد الزمانين عوارض مخصوصة وفي الزمان الاخر عوارض
اخرى فلا يكون نسبة المثلين الى جميع العوارض نسبة واحدة فجاز امتيازهما بحسب العوارض بخلاف ما لو
اجتمعا اذ هناك يدعى اتحاد نسبتهما اليها فان قلت محل كل من النقطتين اللتين هما طرفا خط
واحد مجموع ذلك الخط كما تقرر عندهم ولا شك انهما مثلان فقد اجتمع مثلان في محل مع وجود
الامتياز بينهما قلت اولا ما ذكرته مبني على قواعد الفلاسفة وثانيا ان محل احدى النقطتين
مجموع الخط باعتبار انتهائه في جانب ومحل النقطة الاخرى ذلك المجموع لكن باعتبار انتهائه في
جانب آخر فقد تعدد محلهما بحيثية موجبة لامتياز الحالين ولا كلام فيه اذ يلزم النظر في المعلوم
هذا مبني على امتناع حصول المثلين معا في نظر واحد فتامل **قوله** الثالث انه فيه بحث لان هذا
الدليل مشترك الالزام لان العوارض لا تبقى زمانين عند اهل الحق بل بقاؤه بتجدد الامثال
فانتفاء مثل واحد يصح طرو ضده على محله الطاري عليه مثله آخر فيجتمع الضدان على انه لو صح ان
زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الاخر لصح ان انتفاء احد الضدين في محل
قابل لذاته مصحح لاتصافه بالضد الاخر والا فلا بد من الفرق بين الانتفاء بعد الوجود اعني
الزوال وبين الانتفاء مطلقا بعد تحقق القابلية الذاتية فانتفاء المثل في محل المثل الاخر مصحح لطرو
ضده المستلزم لاجتماع الضدين فتامل **قوله** الرابع لو جاز الخ قيل هذا من لوازم المسلك الاول
ولذا لم يذكره الامام الاول لم يذكر هذا والامدي لما ذكر هذا لم يذكر الاول **قوله** ان الاسباب متعارضة اما

الفاعل

الفاعل المختار المميز بارادته كلا من المثلين بما يخصه من العوارض المتخالفة مع الاشتراك فيما ذكر واما
الفواعل الا ما لا اختيار لها التي بين احدها واحد المثلين مثلا نسبة مخصوصة فان ذلك جائز لكن مبحث
التعيين **قوله** وكذا الكل منظور فيه قد يجاب عن هذا النظر بان ما ذكره ليس دليلا على المدعى بل هو
نقض كلام الخصم كما يشعر به لفظ الالزام وكفى بصورة واحدة نقضا ولهذا قال الامدي
وهذا المسلك قوي جدا وهذا مبني على ان مدعى الخصم هو الايجاب الكلي وسنعرف ما فيه **قوله** وفرع
ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده المناسب بقواعده في تقرير المسلك الثالث فيجوز اتصافه بضد المثل
ان يحمل كلامه هنا على حذف المضاف اي وفرع ان المحل لا يخلو عن الشيء وجواز ضده لان ذلك
القول صريح في ان المدعى لزوم جواز اجتماع الضدين لا لزوم نفس الاجتماع وحينئذ يطابق الرد
المردود ولا يحتاج الى ايراد السؤال والجواب بخلاف ما اذا حمل على ظاهره كما فعله الشارح **قوله**
اي نلتزم انه لا يمكن اه وقد يقال في الجواب عن الرابع بجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة او
لمستند الا فلا معنى لقوله لو جاز لم يمكنا الجزم اه ولا يخفى ما فيه فتامل **قوله** لهم الجسم بعض الاجسام من علم
الايجاب الكلي والمذكور على تقدير التمام يدل على الجزئي الا ان يجعل في قوة المنع فان الايجاب الجزئي
يناقض السلب الكلي الذي هو مدعى الاشاعرة وفيه بحث لان المعتزلة يعترفون بان السواد
ذيد مثل السواد في عمرو مع عدم امكان اجتماعهما فهم لا يدعون الايجاب الكلي قطعا بل الايجاب
الجزئي ودليلهم موافق لمدعاهم واما جعله في قوة المنع فيتمحل ظاهر او تكلفه القائل لا ضرورة
مع ان لفظهم وهو الشارح في بيانه واثبات جوازه يتنادى على فساده وقد يقال المراد بالدليل
المذكور هو اثبات الجواز الكلي وحاصله ان ما بالذات لا يزول بالغير فلو كان المانع هو ذات
المثلين لما اجتمعا في هذه الصورة فيثبت ان لا مانع بالذات فيثبت الجواز الكلي الذاتي وفيه ان
امتناع الاجتماع عند من يدعيه ليس لذاتيهما ايضا ولذا اخرج المثلان العرضان عن تعريف الضدين
بهذا القيد كما ذكره الشارح فيجوز ان يمتنع الاجتماع في بعض المواضع لخصوصية لا توجد في اخر
الكدر ضد الصفو والكمية لون ليس كخالص الحمرة وهو من الحمرة وذكر الشيء يحل حلوله اي استد

الابيضا عف افراد السواد فهل بل الحق ان اجزاء صغارا من الصبغ ينتشر ثم مثله ثم مثله
بعد لانه انكار لما وجد في السواد بالحقيقة وانه مكابرة وقد يقال بل يتشكل بعض الاجزاء ثم اخر واخر فيه
بعد ايضا والسواد كبياض الكدرات المثلث ذا انضم كل من ثانيها وثالثها الا الاول حصل كبياض
ولا حاجة في ذلك الى الاد في كدرات على ما يتوهم قوله وبالكثافة نزول الاول مثلا المرتبة التي تحت الاعم
الكدرة ذات التي في النغمة الثانية لصيرورتها طولية وحصلت مرتبة اخرى تحت خصوصيتها اسما
اخر وهكذا الى الصبغ الحاصل في اول المراتب في الرتبة ثانيها قوله في ذات واحدة لا يخفى ان تعريف
المتقابلين ينتقض بالمثلين فلا بد من العناية بان المراد بالامرين ههنا غير المثلين بقرينة تمهيد
ان المتقابلين عندهم من اقسام المتخالفين او ان المراد عدم اجتماعهما بحسب ماهيتهما كما اشرنا
اليه في تعريف المتضادين ولا بعد ما هو في المثلين قوله ويعم نحوهما انهما متقابلان اي يندرج فيه
الاستعداد مع الكمال ولا خير لانهما ضدان قوله التضاد المشهوري اي انا مرادا من هذا التضاد
بالمشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة وسمي المعنى الخاص بالتضاد الحقيقي لكونه المعتبر
في علومهم الحقيقية وقد يقال الشيخ صرح باشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا وحكم بكون
تقابل مثل السواد والصفرة خارجا عن الاقسام الاربعة البتة وصرح ايضا بان الضدين في التضاد
المشهوري لا يلزم ان يكونا موجودين بل قد يكون احدهما عدما للاخر فهو لا يكون فيما التقابل
العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب قوله كالبياض اللازم للثلج القول بلزوم البياض للثلج
كلام مجمل لجواز تصفره مثلا بمثل الزعفران لكنه مناقشة في المثال قوله كالحركة والسكون للجسم
اما مطلقا عند من يجعل الكون اول الحدوث سكونا او للجسم الباقي عند غيره قوله والضابط
يمكن تعاقبهما اي هذا التقسيم باعتبار اخر والاختلاف بين اقسام التقسيمين بالحيثية فلا يضر
اجتماع امكان التعاقب مع لزوم احدهما لا بعينه للمحل في مادة واحدة مثلا قوله مع الذهول
عن كونها خيرات او شرورا وهذا انما يتم لو ثبت تعقل تلك الاشياء بالكنه وهو في حيز المنع والاعتراض
في الاستدلال ان تعقل ما ثبت للشيء مقيسا الى الغير لا يكون ذاتيا له والخيرية وكذا الشرية من هذا

القبيل

القبيل قوله متضادة للتهور اي التهور صفة تحصل بها الاجتراء على ما لا ينبغي لا للخوف والحصول فيها
فنوع من الجنون والجنون فنون قوله قد عرض لها اصنافها قال الشارح في حواشي الطوالع
ولو سلم انهما نوعان لها فلا نسلم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة وسط
بين التهور والجبن فلا يكون بضد الشيء منهما قوله اذ ليست احديهما في غاية البعد اي هذا الايراد
على نفي التضاد مطلقا بل على نفي التضاد الحقيقي وقد عرفت ان الكلام في ذلك فلا غبار قوله
ثانيها لما التوهم الكافي العبارة تحرف المضاف اي كخوف نوع العضلة والرذيلة والتزام هذا
الحذف فيه لتعدد السوال بخلاف التوجيه الثاني وثالثا بان التضاد في الكلي بالوصف اي في
العرض كما في حاشية السيد وعلى هذا منطبق الجواب ظاهر قوله كالتهور والجبن اي التهور
افراط في القوة الغضبية والجبن تفريطها والمتوسط الشجاعة والفجور وهو غاية ميلان
النفس الى ما يشتهيه والخمود وهو غاية سكونها عنه والمتوسط العفة والجربزة الافراط في القوة
الدراكة والبلادة تفريطها والمتوسط الحكمة قوله ثبت بالاستقراء فان البرهان الذي
اوردوا على هذا المطلب لا يتم لكن اعترض على اثباته بالاستقراء ايضا بوجوه الاول
ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين نوعين من جنس هو انا وجدنا فيما بينهما
دون غيرهما ولا طريق الا نفيه عن العفة والفجور مثلا سوى انه لا يكون الا فيما بين نوعين
من جنس واحد وهذان نوعان من جنسين وفيه دور والجواب ان الطريق الى ذلك انتفاء
غاية الخلاف بينهما كما انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين دون
انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف
وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون والجواب منع الضرورة
اذ العقل يجوز ان يكون شيئان متساويين ويكونان مع ذلك غاية الخلاف فلنا ان الاستقراء هو
الذي دل على انتفائه الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما
ليسا نوعين اخيرين من اللون بل السوادات المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد

المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض ويمكن دفع الخلاف السوادات والبياضات بالنوع وان كان مطلق السواد والبياض عارضا لماهيته قوله الا ان المتضايفين على تقدير وجودهما ان لم يتحقق من المتكلمين القول بوجود المتضايفين لم يكن الحكم باخصيه الضدين عند الحكماء مما عند المتكلمين وجه وجيه وان تحقق ثبت الاحتياج في تعريف الضدين الى قوله من جهة واحدة وقد زعم من قبل انه مستدرك ليس له فائدة ظاهرة قوله وكذا الحال في المتماثلين اي كالحال في الضدين كدخول المتضايفين وقابلية المتوهم الذى يوجب على الشعر كان يجعل المتضادين شاملا للمتماثلين وقد عرفت اندفاع توهمه ثم ان المص عد المتماثلين ضدين في الفصل السادس من مباحث الاين واما محمول على هذا القيد واما على سبيل التشبيه كما قلنا قوله بل اعم من ذلك اي من قبوله ذلك التقابل للامر الوجودي في ذلك الوقت وهذا العموم قد يتحقق بعموم الوقت بان يجوز استعداد المحل للوجودي وقبوله اياه في وقت آخر كعدم اللحية على الطفل وقد يكون باعتبار عموم القابل عن الشخص في النوع والجنس كما فصله بقوله بل بحسب نوعه اما اخره قوله اذا لم يجعل الجوهر جنسا واما اذا جعل جنسا فالقيام بالغير من شان جنس المفارق اعني الجوهر كقيام الصورة بالهيولى لان المراد بالقيام الحلول مطلق لا الحلول في الموضوع قوله لذلك صرحوا الخ اذ المتبادر من نفي الاجتماع في موضوع الوجود فيه بلا صفة الاجتماع على ان يكون النفي راجعا الى القيد مع ثبوت الاصل قوله ونظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما الخ قال بعض الافاضل ان اريد بامتناع الاجتماع المذكور في تعريف التقابل امتناع اجتماعهما بحسب الحلول في ذات فكيف يكون السلب والايجاب وان اريد به ما على النسبة العقلية والظاهر منشاء الاشكال عدم كون النسبة العقلية ذاتا لا بمعنى القائم بنفسه لا بمعنى المستقل بالمفهومية فجوابه بان المراد بالذات ههنا هو الحقيقة بمعنى ما به الشيء هو هو والنسبة ايضا لها هذا المعنى فلا اشكال قوله قد يسمى تناقضا اي قال قد يسمى بلفظ قد لانه قد يمتنع اجتماع المفهومين

حضرشاه رح

وهذا الاطلاق صرح به الشارح في حواشي المطول منه

كحب

يحب الصدق مع انهما لا يسميان متباينين كالنائم واللانائم قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان نقل عنه رح ان هذا انما يصح لو لم يكن احد العدمين مضافا الى الاخر واما القول بان عدم العدم وجود ولا كلام في ذلك فمستوفى قال الشارح رح في حواشي التجريد واعلم انه يكفي في نفي التقابل بين العدمين انه لو وجد شيء مغاير لما اضيفا اليه لاجتمعا فيه ولا يلزم الاجتماع بالفعل وقد اشار اليه الشارح في حواشي التجريد حيث اجاب عن الاعتراض بان هذا الدليل لا يجري في الكلي التبيه واللامكان اذ لا اجتماع في شيء من المفهومات المحققة والمقدرة بان كونهما بحيث لو وجد احدهما في مفهوم وجد الاخر فيه يكفينا في نفي التقابل بينهما وبهذا يندفع ما يقال بعد تسليم انتفاء اضافة احد العدمين الى الاخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير نعم يرد ما قيل على تقدير الواسطة في نوع ملكتيهما انه يستلزم اجتماعهما لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد التقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفع كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم امتناع اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول قد شرط بما من شانه شخصه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ذلك وعلى كل من التقادير لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان قوله وهو البصر بعينه رده في حواشي التجريد بان تعقل البصر لا يتوقف على تعقل انتفائه وتعقل سلب انتفاء البصر يتوقف عليه قطعا فلا يتحدان معنى ما قطعا وان كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط قوله وان اريد سلب المقابلة فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد عليه انه ان اراد بيان تقابل الاعمى بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فمم ولو سلم فالمقصود المعترض حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدمين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر مع عدم البصر عما من شانه ان

يكون بصيرا قوله مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه هذا على سبيل التمثيل او المراد بالجسم العنصري فان ثبة
في اللزوم بوجود الحركة في الفلك مع انتفاء السخونة فيه مما ليس لها كثير نفع قوله على ان المراد بالوجود
قبل ان جعل مثل العمى والبصر من العدم والملكة تكلف اذ ليس السلب جزءا من مفهومه بل نفسه فيلزم
كونهما من المتضادين والجواب ان العمى العدم المضاف فالاضافة الوجودية جزء اخر ولا كلفة في
ذلك قوله واما عدم اللازم اه اعتراض على المصنف قوله مع تصريحهم من سببه الدخول لا يحمل التعدد اصلا
كما ظن لان الاضافة معتبرة فيكون السلب جزءا من المجموع البتة كما حققته قوله فدخل مثل العمى واللاعمى
في القسم الثاني فان من ان احد المتقابلين في هذا القسم يكون وجوديا لا يكون مرضيا عند المص قوله
يكون احدهما اعني الملكة موجودا خارجيا كانه يريد انه يجوز ان يكون موجودا خارجيا او لا فلا
يلزم الوجود في الخارج للملكة بل للمتضادين الضا قوله بحسب اتصاف المحل به فالمراد من الحلول
ههنا ما يعم حلول الاعراض في محالها وما هو باتصاف المحل بالامور الاعتبارية قوله واما الايجاب
والسلب اه قيل ثبوت النسبة ولا ثبوتها اذا اعتبر امن حيث هما معلومان فالتقابل بينهما
بالايجاب والسلب وان اعتبر امن حيث هما علمان فهما موجودان خارجيان بينهما تضاد بالنسبة
الى اتصاف النفس بهما وقيامهما بها فتامل قوله الثالث اه مقصودة بهذا البحث بيان ان
التقابل بين المتقابلين قد يكون باعتبار وجودهما في الخارج متعاقبا على محل واحد
في زمان واحد وقد يكون باعتبار اتصاف المحل قوله ولا سلب في حقيقته قيل فيه نظر اذ خ
لا يرد مفهوم الفرسية واللافرسية كذا البياض واللابياض نقضا على المص لانهما داخلان
على تقديره في المتضادين لان المتضادين على تفسيره هما المتقابلان اللذان لا يكون احدهما
سلبا للاخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على الاخر ولا شك في صدقه على البياض واللابياض
مثلا على انتفاء السلب في حقيقته اللهم الا ان يكون مقصوده الايراد على الجمهور لا المص والحق
ان دخول مفهوم كلمة لا في مفهوم اللابياض يكفي في خروج البياض واللابياض عن المتضادين
وان المراد بالسلب المنفي عن مفهوم المتضادين والمتضايفين يعم اذ لا وجه لاخراجه اصطلاح

جديد وما هو كقول الصالحة اي عطف اما على ما يجري كما هو الملايم بكلام الشارح او قريب
درايه اي تعدده انما يدل البرهان على بطلانه واما على الضمير المنصوب في قوله فتعدد اي تعدد
الشريك الذي هو مرتبط كقول الصالحة وعلى كلا الوجهين يلفظ هو مبتداء وباطل خبره وكقول
الصالحية معترض او خبر وباطل خبر بعد خبر والجملة صلة الموصول لانتقاض الاول
بالباري تعالى فان قلت لم يلزمون ذلك مع ان الزام الكرامية مذكور في الالهيات قلت
الكلام لجميع لا الزامي فالزامهم كما سبق تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب غفر الله لمؤلفه ومحرره
اما متحيز بالذات فهو جوهر اذ لا معنى للجوهر عند المتكلمين الا المتحيز بالذات فلا يرد ان الاول
على ان كل جوهر متحيز لا يسلم القول بان كل متحيز جوهر مع ان صحة الاستدلال موقوف عليه قوله
فلا يكون جوهرا فردا فيه بحث لان معنى الجوهر الفرد ما لا ينقسم بحسب المقدار اصلا وهو لا ينافي
ان يكون له اجزاء كالهيولى والصورة للجسم ومن المعلوم ان ضم ما لا يتحيز اه فيه بحث
لان قوله اذ لا يكون متحيزا دفع الايجاب الكلي فيجوز ان يكون بعضها متحيزا بالذات فلا يلزم
ما ذكره من المحذور ويمكن ان يدفع بان المقصود ابطال مذهب النظام القائل بتركب الجسم
من محض الاعراض وانما لم يتعرض على الشق الثاني مع انه كاف في المقصود توسيعا للدائرة
فلا يضر عدم تصريحه بابطال ما ذكر من الاحتمال المحض الاول ان الجواهر هذا الوجه
على تقدير تمامه لا يثبت مدعيها اعني كون الجسم محصلا للاعراض المجتمعة بل انما يثبت كون
الاعراض داخلة في حقيقة الجسم في قوله الشارح فلا حاجة بنا الى دخول الاعراض
في حقائق الجواهر شارة انما هذا معارضة بان تعالى اه فيه بان هذه المعارضة لا يصح
على مذهب النظام لان الاجسام عنده باقية كالاعراض ويمكن ان نقل الكلام تحقيقا لا
الزاما ونقل الاجسام ضروري فلا نسلم عدم قول الخصم وفيه ما فيه عن جعل الاعراض
داخلة في حقيقة الجسم وعن عدم الفرق بين الجواهر والاعراض في التجدد والبقاء ضرورة
ان تجدد الجزء يوجب الكل فيلزم المصير اما ان القائل بتقدم بقاء الاعراض هو الشيخ

الاشعري وهو لا يقول بتماثل الجواهر بل الموجودات عنده حقائق متخالفة واما الاشاعرة فهم
قائلون بتماثلها وانت خبير بان هذا مخالف لما سبق في مباحث الاعراض من ان الشيخ الاشعري وسعيد
من محققي الاشاعرة قائلون بعدم البقاء والحق ان اختيار القائل بتماثل الجواهر الافراد تماثل
الاجسام وان الامتياز بينهما بامور خارجة عن حقيقتها واذا اسندت الى تمامه في
غير الكون محل بحث ولا فرضا عقليا اي فرضا مطابقا للواقع بان يوجد فيه شيء غير شيء في
نفس الامر وان عجز الوهم عن تميز الشيء بناء على ان هذا التميز مع جزئي متفرع على الاحساس
بهما لغاية الصغر فلا تميز للوهم منهما ينتهي الى ان يسمى مقعود هيولا يسمى سطحا واعلم انه
قد نبهت في اول الموقف على مذهبه وانه لا يقول بالهيولى المصطلح وح ولا معنى لقوله بانكار
الجسم عوده هيولى الا ان يريد بالهيولى ما هو حكم الجوهر الفرد او نفسه كذا قيل ولكن
ان يقول المراد انه يقول بعد ما سماه الهيولى عنده ويشعر به لفظ الانحاق كما عرفت معناه
نعم اذا جعل

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين رب تمم بالخير
واعصمنا من الزيغ والزلل والخطاء والخطل واجعله خالصا لك **قوله** المرصد الاول
في الذات اي في بعض احوال الذات وهو ما ليس من الصفات المذكورة فيما بعد هذا المرصد بقرينة المقابلة
فان قلت ما السبب في افراز المقاصد المذكورة في هذا المرصد عما بعدها وتقديمها قلت اما المقصد
الاول فظاهر لان اثبات الوجود اهم من ان الصفات الوجودية تتوقف على وجود موصوفها وكذا
الاتصاف في الخارج بالصفات السلبية اذا اخذت على وجه العدول والا السالبة المحولة واما المقصد الثاني
فلان مخالفة ذاته لسائر الذوات ليست لاختصاصه بالصفات الثبوتية القديمة والصفات السلبية ايضا كما
سيظهر واما المقصد الثالث فلارتباطه باثبات الوجود واشتداد ارتباطه وان لم تقدمه على المقصد الثاني
بناء على انه ليس هيهنا تفصيل يقتضي بيانه وانما هو اشارة الى ما فصل في الامور العامة **قوله**
اما بامكانه او بحدوثه المتبادر من هذه العبارة ومن سياق كلامه فيما بعد هو الاستدلال

اي حال انتقال احتماله به اطلق لكونه انتقالا لا النقصان بخلاف الزوجة
واما الانه اصح بافراز الكواكب او لا كما ذكره في الحق التفاسير اخرج من
الغاية لبطلانه اي الكوكب طالعا ولم يره متغيرا

بالامكان وحده ولما كان مخالفا لمذهب جمهور المتكلمين وقد قيد المسلك بكونه للمتكلمين
ولم يسبق منه ما يوضح القول لبعضهم بان علة الاحتياج مجرد الامكان لم يلتفت اليه الشارح وحمل
قوله اما بامكانه على اعتبار الامكان مع اعتبار الحدوث شرطا او شطرا وقوله او بحدوثه
على اعتبار الحدوث وحده فقوله بناء متعلق بمجموع قوله اما بامكانه او بحدوثه وجعله
متعلقا بالحدوث فقط حتى يتجه حمل الامكان على الامكان المجرد بعيد جدا والحق انه لو لم
يقيد المسلك الاول بذلك لكان ما يعيد في المحصل لكان اظهر **قوله** حيث قال لا احب الآفلين
اي لا احبهم فضلا عن عبادتهم لان الآفل حادث لحدوث عارضه الدال على حدوثه اعني
الافول وما هو حادث فله محدث غيره فلا يكون مبدأ لجميع الحوادث فلا يكون صانعا
للعالم ولا يكون محبوبا للعاقل ثم ان الافول اعني الغيبة وان عم الجوهر والعرض الا ان
قوله عليه السلام لا احب الآفلين نفي لربوبية الجوهر على الوجه المذكور فلذا قيل باختصاص
طريقه لحدوث الجوهر وبهذا التقرير يسقط ما يقال من ان اللازم من الاستدلال عدم
صلاحية الآفل بالاثبوت الصانع للعالم وان الحدوث بعض المحدث فهو اقلت
يحتمل ان يكون الاستدلال بالامكان بان يكون حاصله ان الافول تغير من حال الى حال
والتغير يقتضي امكان المتغير المحوج الى علة قلت هذا انما يصح اذا علم اقتضاء التغير امكان المتغير
بلا ملاحظة استلزامه للحدوث والافالتجاوز منه الى الامكان بعد العلم به وكونه اظهر في الدلالة
على المط خلاف الظ والظاهر ان العلم بذلك الاقتضاء لا يتحقق بدون تلك الملاحظة بقي هنا وهو
ان اوله استلزام حدوث الحال حدوث المحل مما لا يكاد يصح كما سيجيء فكيف استدل الخليل بحدوث
الافول على حدوث محله وانه ليس بناء على ان كون الافول امرا موجودا مما يمكن ان يناقش فيه نعم كونه
امرا متجددا واما الاضافة لكن محل المتجدد لا يلزم ان يكون حادثا وقد يقال ان ذلك منه عليه السلام
حدس فانه عليه السلام تحدسه استفاد منه ان معروضه لا يصلح للالوهية **قوله** اي المتحيز بالذات فسر
العالم الجوهري لان المجردات غير ثابتة عندنا **قوله** سائر وضعا للعقد بالرفع ليس للاحتراز بل الزيادة

شابهته للعالم الجوهري المشتمل على النظام الاحسن فان قيل هذا رفع شان كما
ان في ذلك رفعه بحوسه **قوله** بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل للحدوث الظ
ان المراد من الفعل ههنا الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري والحاصل به من حيث كذلك
لان احتياج الفعل الى الفاعل لكونه فعلا وان كان قد يحاصر ودي فان قلت ما ذكره
يحسل بعند النظر والمسئلة من المطالب التي يطلب فيها النقل قلت قد سبق ان العلم اذا
كانت قطعية في المسئل يرجع الى القياس وبعند النقل وعليه بنوا الكلام لكن يرد عليه انا
لا نم ان الواحد منا يحدث لافعاله ودعوى الضرورة لا يسمع ههنا قطعا وان اراد وابالفا
مطلق المؤثر والمبدء ايضا فلعل افعالنا عنده واجبنا حدثت بها فا بلامة ثم فان بني
هذا على مجرد ان كل حادث لابد له من محدث يلزم المصادرة على المط وان اقاموا على استحالة
الحدوث اتفاقا دليلا استغنوا بذكر الدليل من هذا القياس **قوله** وكل ممكن محتاج الى قيل انه
رجوع الى الاستدلال بالامكان فكان الكلام في الاستدلال بالحدوث يقال المراد ان كل ممكن
محتاج الى المؤثر لحدوثه لانا نقول ان اراد انه محتاج اليه لحدوثه فقط يلزم المصادرة
وان اراد انه محتاج اليه لحدوثه وامكانه رجع الى الاستدلال بالمجموع وقد عرفت ان الكلام في
الاستدلال بالحدوث وصحه حالحق ان يكون مبنى الكلام ههنا على شهادة البديهة **قوله** والواجب
لا تركيب فيه اي ما تكون واجبا لا يكون مركبا ولا متكثرا او هذا الحكم لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب
في الواقع حتى يلزم الدور بل يكفيه ملاحظته ثم هذه المقدمة اشارة الى كبرى القياس والنتيجة هكذا
العالم الجوهري مركب ومتكثر لا شيء من الواجب بمركب ولا متكثر فالعالم الجوهري ليس بواجب ويلزم منه
انه ممكن لانحصار الموجود فيهما فيتم الاستدراك والاستطراد من قلة التدبر **قوله** وكل ممكن
فله علة اي لامكانه وحدوثه اللازم له فيكون الصفات فان قلت العارف بهذا البرهان ان له
علة لا ان له علة موجودة وانه يلزم لو بين ان العالمية من حيث هي لا تؤثر مع ان جمهور المتكلمين
صرحوا بان العالمية الواجبية علة لوجوده قلت قد سبق انه وقع بين اعطاء وجود نفسه ا

واعطاء وجود غيره **قوله** مثل ما يشاهد من انقلاب النطفة المشاهدة كناية عن العلم
اليقيني والنطفة في الاصل الماء القليل يقال منه نطفة عذبة اي ماء قليل عذب والمراد
ههنا المني والعلقة قطعة من الدم الغليظ والمضغة من اللحم وغيره قدر ما يمضغ و
المراد بالجمع في قوله ثم نحو الى اخره مما يكتسي به العظام على ما نطق به قوله تعالى فخلقنا المضغة
عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشاناه خلقا آخر فتبارك الله احسن الخالقين ويحتمل
ان يكون دخولهم بالنظر الى مجموع قوله نحو الى اخره والاول اظهر وترك النص في ذكر العظم
لتمام الاستدلال بدونه **قوله** عن مؤثر لا شعور له يعني القوة المولدة المذكورة في النطفة
كما يدعيه قوم فان قلت والظاهر ان المراد بالاعراض الحادثة ههنا التي هي كون
النطفة علقة وكونها مضغة مثلا كما يشعر به ظ السياق اذ الظاهر ان هذا الكون اعتباري
مجرد وليس بحادث بالمعنى المتعارف بل ما يتفرع على هذه الانقلابات من الاعراض المحسوسة بل
منها مثل الكون المخصوص وغيره والله اعلم معنى قوله ثم الاشكال انه يمكن الاستدلال
بامكان الاعراض في انفسها ايضا لكن لما اشتهر بينهم ان وجود العرض هو نفس وجوده في محله
لم يحل الاستدلال بامكان وجوده في نفسه عن خفاء فلم يلتفت اليه الاجسام متماثلة
فلا يكون اختصاص كل جسم بما له من الصفات لذاته من غير احتياج الى مخصص خارجي
فتفصيل الكلام وهو المطلوب ههنا هو اثبات واجب الوجود اما ان الاشياء كيف يستند
اليه اسواء بلا واسطة بعضها او بعض فذلك بحث آخر مستدل عليه بدليل مذكور في غير
هذا الموضوع **قوله** ورجوع بالاخرة الى اعتبار الامكان وحده قلت فليكن موقوفة
وان كان ممكنا فله مؤثر ان له مؤثرا لحدوثه لا لامكانه وحده حتى يرد ما ذكره قلت مقابلة
الممكن بالواجب يمنع لان انتفاء الوجوب لا يستلزم الحدوث كالصفات القديمة قال
قلت هو ثم العالم لا يكون ممكنا قائما بغيره والممكن القائم بنفسه حادث عند المتكلمين
فيصح ذكر التوجيه قلت الملحوظ ههنا عنوان الوجوب والامكان لا القيام بنفسه والقيام

بغيره وان كان الوجوب مستلزما للقيام بنفسه على ان عدم كون القيام بعدم موجبا
للعالم ليس لاستلزامه الحدوث لا ساعه بالصواب بل لاستلزامه الامكان كما سياتي فالوجوه
بالاخرى الامكان وجهه ايضا فليتامل قوله والمشهور ان المتكلمين اي ليس في كلامهم
الاستدلال بالامكان بل بالحدوث والمراد من الاحوال الحدوث والجمع باعتبار الخصوصيات
لكن اللازم من هذا المشهور عن مسلك الحدوث هو الانتهاء الى القديم فيحتاج الى
الاستدلال على ان ذلك القديم واجب الوجود والطان ذلك انما هو بمسلك الامكان وقد يقرر
قوله ولا يكون حادثا والا احتاج الخ في هذا التقدير نوع ركاكة لان حاصله ان ذلك
الصانع ان كان حادثا يلزم اما احد المحالين واما المطلوب ولا شك ان لزوم المطلوب
من حيث هو كذلك فلا يستقيم الاستدلال ببطلان اللازم على بطلان الملزوم فلا يثبت
قوله ولا يكون حادثا فالاظهران يقول والثالث خلف ظاهر مع انه عين المطلوب او يقول ذلك
الصانع ان لم يكن قديما ولا منتهيا اليه لزم الدور والتسلسل وان كان لزم المطلوب قوله
المسلك الثاني للحكماء غرضهم من هذا المسلك اثبات الواجب واما اثبات كونه صانعا للعالم
كما هو المقصود فيحتاج الى مسلك اخر قوله لمؤثرات كثيرة غير في لفظ كثيرة اشعار بان في بعض المؤثرات
السابقة وهو اثبات احتياج الممكن الى المؤثر وابطال الدور للاثبات نفي الامكان كما
توهم انه لا احتياج اليه قطعا للتسوية بوجوب وجود ذلك الموجود على تقدير انتفاء
امكانه وهذا ظ قوله وان تسلسل انما لم يتعرض للدور لان بطلانه اظهر بل قد يدعى فيه
الضرورة كما سبق قوله لاحتياجه الى اجزائه ولان كل جزء منه ممكن قوله لا يكون نفس
المجموع ولا جميع اجزائه اراد بنفسه المجموع الكل من حيث هو كل بلا ملاحظة تفصيل
كل واحد من الآحاد وبجميع الاجزاء الكل بملاحظة ذلك التفصيل بان يلاحظ ان
كل واحد من الاجزاء علة للآخر فتسلسل الى غير النهاية فيكون للكل من حيث هو كل علة مخصوصة
وهي العلة للمجموع ونظيره ما قيل في امتناع تسمية التصور المعرف للماهية يمتنع ان يكون

مفهومها وكذا يمتنع ان يكون جميع اجزائه لانه نفسها فعلى هذا يكون ذكر الجميع بعد ذكر المجموع
لدفع توهم صحة عليه جميع اجزاء الشيء الخارج لصحة عليه له في الذهن ويكون الكلام
بالنفي على الامرين صحيحا بخلاف ما اذا اريد بالمجموع ما يدخل فيه الهيئة الاجتماعية وبالجميع
ما لا يدخل فيه ملك قوله ويلزم ان يكون الجزء الذي اه وايضا يلزم توارد العلتين
على ذلك الجزء وغيره كالا يخفى قوله وبيان الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب لا بقال
تناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب في نفي ثبوت الواجب في نفي لا يتوقف على التناهي
وما يدل عليه ان كان مستلزما بل اثباته يتوقف عليه فلا مصادرة كما في الاستدلال
بالاثر على المؤثر لانا نقول العلم بتناهي الممكنات يتوقف على العلم بثبوت الواجب كما دل
عليه قوله ولا بد ان يستند في اثباته بما يدل على التناهي تكون مصادرة فان قلت
العلم بتناهيها لا يتوقف على العلم بثبوت الواجب لان برهان التطبيق يدل عليه من غير ملاحظة
ثبوته قلت برهان التطبيق دليل مستقل على بطلان التسلسل وثبوت الواجب دليل آخر
عليه مستقل ايضا والكلام ههنا فيما استدل على ذلك البطلان بالدليل الثاني واذا ادعى
في الحكم بالتناهي والعلم به برهان التطبيق لم يكن ما ذكره دليلا مستقلا على ذلك البطلان
قوله انما الممتنع ان يتصور ان هذا الحصر اضافي لا حقيقي فان ضبط غير المتناهي بالحد
والنهاية واطلاق اسم الكل والجميع عليه ممتنع وان لم يلاحظ اجزاؤه تفصيلا كما باعتبار
الله في تحت العلم قوله موجود ههنا اي قال ههنا لان الكل بهذا المعنى غير موجود فيها
جزؤه معدوم قوله وان اردت بها الفاعل لم يتعرض لسائر العلل الناقصة لان الكلام
في العلل الموجبة وهي منحصرة في العلة التامة والفاعل قوله ولم لا يجوز ان يحصل البعض
الاجزاء بلا علة فان قلت الكلام في السلسلة التي كل واحد من آحادها ممكن فكيف يجوز
حصول بعض اجزائها بلا علة قلت المقصود منع قوله علة الكل علة لكل جزء منه مستندا بجواز
حصول بعض الاجزاء بلا علة مع قطع النظر عن خصوصية المقام او يقول معناه بلا علة

موضوعة وهى علة الكل وح يكون مؤداه مؤدى قوله او بعلة اخرى ويكون لغوا او التحيز في
التعبير ومثله شايع في الكلام وان كان لا يخلو عن نوع تكلف قوله على معنى انه لا يستند
شئ منها بالمعلولية الا اليه او ما صدر عنه قد اشرنا في مباحث العلة والمعلول الى
الاعتراض على هذا الكلام بان المعلوم لنا هو ان كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له من
فاعل مستقل على معنى ان لا يكون المركب محتاجا الا الى فاعل خارج عنه واما الاستقلال بالمعنى
الذى اشار اليه الشارح فهو انما يجب في مركب من آحاد متناهية يستند بعضها الى بعض
واما في الآحاد الغير المتناهية المستند بعضها الى بعض على ما هو المفروض في السلسلة
التى كلامنا فيه فلزومه مم فالواجب ح ان يكون موجد الكل موجدا لكل جزء منه اما بنفسه
او بجزء به ولا محذور ح في كونها ما قبل المعلول الاخير علة للسلسلة وكونه معلولا لما
قبلها بمرتبة وهلم جرا الى السابق قوله فان قيل هذا منقوض اه اى قولهم علة الكل يجب
ان يكون علة لكل جزء منه كما يرد عليه قوله مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزائه و
هذا السؤال بعد ما صرح في الجواب السابق بقوله وهو في مجموع كل جزء منه ممكن وغير موجب
فلكان قول الشارح فيما تناد جوابه كما ترى يومى اليه وقد يقال النقض بقولهم علة
الجملة لا يكون جزءا منها قبل الاجزاء للعصيص لان الواجب ليس بعلة مستقلة للكل بل كل واحد
من الممكنات ولو سلم عليه بمعنى ان ماهية الواجب يوجب وجود نفسه وغيره فلا انتقاض
ايضا اذ ح يكون علة لكل جزء منه فلم يحتج الى تعدد الكل بامكان كل جزء منه لدفعه ولا
يخفى عليك ان امكان الكل يستلزم احتياجه الى علة مستقلة قطعا فلا وجه للمنع بعد
الاعتراف باللزوم على ما اطبقوا عليه نعم لو سلم استلزام احتياج كل جزء منه اليها كان وجه
لكن كل ذلك استلزام فيما كل جزء منه ممكن واما في المركب من الواجب والممكن فلا ولهذا
لم يلزم صدور اثر من منه عندهم كما بينا في بحث العلة والمعلول قوله ولا يجدى كلام الاجاب
لان دفع المستند مع بقاء المنع لا يفيد قوله وعن الثانى وهو المعارضة لا يخفى ان كون الثانى

معارضة هو الذى يقتضيه ظاهر قول المص وايضا لو كان فاعل الكل آه ويمكن ان يقرر بوجه
يكون به من احدى صورتى النقض الاجمالى وهو لزوم المح على تقدير تمام الدليل لا التخلف
في صورة النقض كما في السؤال الاول قوله فان علته قبل الان تاثير في كل جزء من السلسلة
يحصل ما تحته وتاثير علته بتحصيله وتحصيل ما تحته ولا اشكال في جعل علة السلسلة
بما يؤثر في اجزاء اكثر اولى من جعل ما يؤثر في اقل منها وقد اشرنا فيما سبق الى الاعتراض على
هذا الكلام بان ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية للسلسلة لكفايته في آحادها وعدم
احتياجه فيه الى معاون خارج اذ المعلول الاخير ليس بعلة لشئ بخلاف غيره من الاجزاء
فانه محتاج في ايجاد ما الى الجزء الذى يصدر عنه قوله وكذا ان تتمسك اه فان قلت ما جاز به
التمسك في ذلك ابتداء كان بانى المقدمات المذكورة فيه مستدركا فيختل الدليل
قلت مثله عند المص من قبيل تعيين الطريق ولا يقدح في صحة الدليل السابق بوجه كما ثالث
بو بوح الهو امن موقع الجو هو قوله ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء لشتى
نقل عنه ان فيه اشارة الى ما في كلام المص من الخلل ولعل وجهه ان المفهوم منه لزوم
وجود موجد يكون ارتفاع المجموع بجميع اجزائه ممتنعا بالنظر اليه وبهذا لا يظهر كون
ذلك الموجد خارجا عن المجموع لان كل واحد من آحاد السلسلة غير المعلول الاخير يمنع
ارتفاع مجموع السلسلة بالمعنى المذكور لان ارتفاع المجموع بهذا المعنى يتوقف على
ارتفاع كل واحد من احاده ومن جملة الاحاد معلول ذلك الجزء الذى فرض علة المجموع
وهذا الجزء يمنع عدم معلوله الذى يتوقف عليه عدم المجموع بالمعنى السابق ومانع
الموقوف عليه يمنع الموقوف بالضرورة فالصواب ما اشار اليه الشارح من ان موجد
السلسلة ينبغى ان يمنع جميع طرق انعدام السلسلة وح لا يجوز ان يكون جزءا لان من
جملة طرق انعدامها انعدامها بانعدام هذا الجزء المفروض علة لها فيلزم ان يكون
عدمه ممتنعا بالنظر الى ذاته مع امكانه وبهذا يظهر وجه بعض قول المحل اذ فرض عدم جميع الاجزاء

القايل معها نتيج الانعام منه

حتى يكون معارضا لما قيل في الاتحاد منه

بعوله اى عدم اى واحد منها و يمكن ان يوجه كلام المصل نصابان لكا جز من السلسلة انما
يمنع عدمها بعدم معلوله اذا كان موجودا والمعروض عدمه ايضا و ما يمنع عدمه وعدم
غيره لا يكون الا واجبا نعم ماذكره الشارح اظهر فليتدبر لان عدم شئ منها ليس ممتنعا
نظرا الى ذاته ففيه بحث لان هذا انما يفيد اذا لزم ان يكون علة الشئ مانعة لجميع انحاء عدم
نفسها اذ لو كفى كونها مانعة له اما بنفسها او بجزئها لم يفد ماذكر لجواز ان يكون ماقبل
المعلول الاخير علة للسلسلة و يكون مانعا لعدمها بعدم نفسه لكن لا نفسه بل بما هو
داخل فيه وهو ما قبله بمرتبة وهكذا على ماصور نامن قبل ثم الحق انه يكفى كون العلة
مانعة لجميع انحاء عدم المعلول اما بنفسها او بجزئها للقطع بان اذا كان علة لح و ب
علة لد كان مجموع اب علة مستقلة لمجموع ح د و مانعا لجزئه لعدم ذلك المجموع
بعدم احد جزئيه فليتامل وهذا المسلك عم يحتاج الى هذا فان حاصله ان علة الجميع
يجب ان يكون خارجة والخارج عن جميع الممكنات واجب لا سوى هذا على فهو ظاهر
كون الجميع مساما لما غير مشتمل على الدور وان كان سوق الواجب يستلزم التناهى كما فى
المسلك الاول والثانى فانه جعل فيهما بطلان الدور والتسلسل مقدمة لدليل اثبات الواجب
صريحا واما احتياج المسلك الثالث اليه كما يشعر به تخصيصه عدم الاحتياج بالرابع
والخامس ففيه خفاء والحق انه لا فرق بين الثلثة فى ان كلا منها كما اشار تمام اخر دليل
بطلان التسلسل من غير احتياج فى اثبات الواجب الى ملاحظة بطلانه فليتامل غاية
ما يقال ان المراد انه يحتاج الى ابطال الدور والتسلسل معا فالتخصيص صحيح لان
المسلك السابق يحتاج اذ لولا بطلانه لم يبطل كون الجزء علة للعلية بل النفس الصاغاية
انه لا يحتاج الى ابطال ودونه منه مكشوف فان الرابع ناظر الى وجوب الوجود والخامس
ناظر الى امتناع العدم وهما متغايران كذا نقل من الشارح وكذا وان يعكس
النظر كما يشعر به قول الشارح فى المسلك الرابع و مستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول

اه لزم ان لا يوجد شئ اصلا الا قبل هذا المسلك ايضا محتاج الى ابطال التسلسل
لان كل ممكن وان لم يستحق الوجود نظرا الى ذاته استحقه نظرا الى علته فيجوز ان يكون
كل من الممكنات بعلة ممكنة لا الى نهاية فيستحق كل الوجود والايجاد فلا بد من ابطال
هذا المسلك محتاج الى نوع حدس وهذا المسلك اخص المسالك واظهرها و فيها
مسلك اخر لطيف وهو انه لو لم يوجد الواجب لانحصر الموجود فى الممكن وكل ممكن موجود
لا بد له من علة تامة بالضرورة فاذا كانت علة ذلك الموجود المفروض ممكنة احتاج
ايضا الى علة فلا يكون بنفسها علة تامة للممكن المفروض او لا احتياج الى علة لكن
العلة ايضا وان كان نفس واجبة او مشتمل عليه خلاف المفروض وفيه بحث اذ العلة التامة
للممكن فى مرتبة من المراتب جاز ان يكون بنفسها اشارة اليه وهو الاعتراض على المسلك
الثالث اما علة المستقل بالتاثير فجاز ان يكون جزءا او بالجملة بعض الاعتراضات
الموردة على المسالك المتقدمة متاتية هنها ايضا فتامل مانعة من الخلو انما قيد
بهذا لانه لا يرضى فى منع الجمع ان الكلام ممنوع على المتعارف والتقييد وهذا اظهر وجه عدم
التعرض للانفصال الحقيقى لان الدليل ملزوم الى ان الملزوم هو الدليل الصحيح
والدليل الذى يبطل هو الفاسد فعلى تعدير المستلزم انتفاء الملزوم انتفاء اللازم
لاخلل في ابطال دليل الدليلين الفاسدين وايضا اللازم للدليل هو العلم بالمدلول
واللازم على تقدير تسليم الاستلزام من انتفاء العلم بالطرفين ولا محذور فيه الظاهر
اطلاق اللزوم على الدليل الفاسد بمعنى انه لو صح لاستلزم لكان وجود الملزوم
ماهيته لو حمل وجوده على مفهوم الكون فى الاعيان المضاف اليه يسقط الجواب الاول
لكنه خلاف الظ لان العالم قديم بدليله فان القديم من العالم عند من يقول به
بعض اجزائه اذ لا شك فى حدوث الحوادث فجاز ان يكون الواجب موجبا بالنسبة
الى ذلك البعض ومختارا بالنسبة الى ما عداه فلا يبطل بهذا الاختيار المطلق وان حمل

الاختيار والايجاب بالنسبة الى كل مصنوعاته منع الملازمة لا يرى ان المتكلمين قائلون
بانه تع موجب بالنسبة الى صفاته ومختار بالنسبة الى ما عداها وكان ما ذكر كلام الرازي قيام
ان يجيب بان الحادث اليومي ان اتفق لو توقف كل حادث يومي على شرط حادث
لزم التسلسل والاحتمال الاول اي في ذات الواجب تع اي باعتبار صفة تع الحقيقية التي
هي العلم فظهر طباق قوله الآتي اي للاوصاف الحقيقية فان علمه الخ ان هذه الافعال
المتقنة لا تستند الى عديم العلم هذا بناء على المذهب الحق الثابت بالبرهان من وجوب
استناد جميع الاشياء ابتداء الى الله تع ولا عبرة باحتمال ان يوجد الواجب ولا يكون فاعل
هذا المتقن بل يكون الفاعل امورا اخرى صادرا عنه عز وجل بالايجاب احتاجوا
في ذلك الى وجوه اخر قيل عليه ان استدلوا على اثبات الصانع بحدوث العالم فهو
يثبت كونه صانعه وان استدلوا بامكانه فهو يثبت وجوبه واجيب بان الامر كذلك
لكنهم لم يتعرضوا لشيء منهما عند اثباته بل جعلوا الكلام فيهما مطلبا اخر اما بذاته وهو
بطلوا ما بقي على ما سبق فهو موقوف الاعراض على كل من المقدمات المذكورة ههنا فليتنظر فيه
والاقرب بعد بيان الادلة الدالة ان تعالى لو لم يكن ازليا ابديا لكان قابلا للعدم
فيحتاج ترجح وجوده على عدمه الى مرجح خارجي فيتسلسل كما طول به الامام كتابه حيث
تعرض للاحتجاج بكل الوجوه مع الاستغناء وعلى هذا اندفع الاعتراض بان الامام
لم يطول كتابه بعد بيان كونه واجبا وان مخالفته بمخالفة الخ جعل المخالفة في المحصل
من الصفات السلبية وهو مبني على تاويلها بعدم المماثلة ولا ضرورة الى التاويل وان
كان التلازم بينهما لكنهم ثم هذه ليست من الصفات الوجودية المتعارفة والزام اللزوم في
المص في شيء من القسمين والكل وجهة هو موليها فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين
اي بين كل شخصين موجودين فليس بين افراد الانسان عندهما حقيقة مشتركة وهذا
هو المستفاد من ظاهر الشرح ان وجود كل شيء عين حقيقته مع نفيه الوجود المطلق

وان

وان اوله المص فيما سبق بان معناه ان ليس للوجود هو مغايرة لهوية الموجود
هو الميل المساوي اي المعادل واصطلاحا لانه من الند وهو المناهض فكان
المعادلين يناهض كل منهما الى الآخر وهو منزه عن المثل اما لو خاله فلما ذكر واما
في صفاته فلان شيئا من الممكنات لا يسد مسده في شيء وكان حكم الند بمعنى الشبيه
اذ الكل مماثلة لساير الذوات في الذاتية والحقيقة ومبني كلامهم على ان مفهوم الذات
تمام حقيقة ما تحته كما سبق والافتراق ذاته تع لساير الذوات بمعنى ان مفهوم الذات
اعني ما يقوم بنفسه او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه صادق على الكل صدق العارض
على المعروض مما لا نزاع فيه . والحيوة والعلم التام انما لم يقيد الحيوة لشيء مما زيد
على حيوتنا كما قيد العلم والقدرة فان حيوته تع مخالفة بالنوع لحيوتنا على ما سبق
في رابع مقاصد المرصد الرابع فلا حاجة الى التقييد بخلاف العلم والقدرة هكذا قيل وفيه
انهم صرحوا بان علمه تع وكذا قدرته ليس بعرض بخلاف علمنا وقدرتنا فكيف
المماثلة في الماهية النوعية ويمكن ان تعالى الامام لم يقيد الحيوة لان حيوته تع عند بعض
الفلاسفة وابي الحسين صفة توجب صحة العلم والقدرة كما سبق والظاهر ان مراد
مثبتي الاحوال لما هو العالمية والقادرية اللتان جعلوهما معللتين له تع فقيدهما
بالتامة لعدم الحيوة في الحال والله اعلم ليس كمثله شيء قيل العرب اذا ارادت المبالغة
في نفي التشابه جمعت بين حرفي التشبيه فقالوا ليس كمثله فلا احد وقيل الكاف صلة زيدت
في الكلام للمبالغة وقيل المثل صلة كما قال الله تع فان امنوا بمثل ما امنتم به تعالى اي بما هذا
كلام منكم اي كلامكم والكلام في هذه الاية مبسوط في المطول وحواشينا عليه فليطلب فيها
هي المشاركة في اخص صفات النفس فيما سبق في اواخر بحث الوجود ان المشاركة
في الحقيقة يستلزم المشاركة في اللوازم التي من جملتها الاحوال وتشير الى الآن ايضا
فنفي المشاركة في اخص الصفات يستلزم نفي المشاركة في الحقيقة فلا يصح قولهم وان المشارك

في الذات والحقيقة اللهم الا ان يكون مراده مجرد رد استدلال الاصحاب بهذا الاسم على نفي المشاركة
في الحقيقة ويحمل كلامهم على المنع والسند فتامل مشترك بين الموجودات فلا يحصل به التميز
عن جميع الذوات المماثلة له في الذاتية وان حصل التميز عن بعضها وهو ذوات المعدومات
الممكنة الثابتة في حال العدم عند المعتزلة ومقصودهم بيان ما يمتاز به عن جميع الذوات
وقد عرفت ان الحقيقة المذكورة ايضا كذلك يعني ان تعالى المشترك هو الوجوب المطلق ويجوز
ان يراد بالوجود فيما سبق الوجود الخاص فلو صار الى المقصد لحصل نفي المنافاة من غير
تعرض لاشتراك الوجوب لكان اولى ويمكن ان تعالى مراده هم بيان الامر الذي يمتاز به تعالى عن
غيره يكون معقولا الناصح ممتازه عندنا ووجوده الخاص لا يعقل من حيث خصوصه
وانما يعقل بالمفهومات الكلية وان كانت منحصرة في فرد كالوجوب فتامل فيلزم التركيب
في هويته كل منهما فان قلت التشخص عين الماهية في الخارج لما سبق تحقيقه فلا يلزم
التركيب قلت لو سلم فالتركيب في العقل ايضا ممتنع في الواجب تعالى كما سلف مني ان تعالى
يعني ان الواجب تعالى زايد على حقيقته عند المتكلمين لكنه امر عدمي ليس له [illegible] خارج هويته تعالى
والتشخص هو وضعه فلا يلزم التركيب فالاولى في الاستدلال ان تعالى ذلك التعين ليس مقتضى
ذاته ولا لازم ذاته تعالى والا لم يوجد شخص آخر من تلك الحقيقة مع ان المفروض اشتراك
الذوات في تلك الحقيقة فتعين استناده الى امر منفصل فيلزم الاحتياج ويمكن ان تعالى
في بيان لزوم التركيب فذلك التعين اما ان يجوز ان يكون مقتضى ذاته تعالى ولا لازم ذاته
لما ذكرنا ولا عارضا لامر منفصل للزوم الاحتياج تعين وضعه لامر مختص وذلك الامر
اما ذاتي او منتسب اليه لئلا يلزم التسلسل وعلى التقديرين يلزم التركيب فقد بر [illegible] اشتباه
العارض بالمعروض الانسب بما سبق ان تقول اشتباه مفهوم الموضوع بما صدق عليه
وكلام الباحث على ما ذكر كون الشبهة المورد من اشتباه العارض بالمعروض ذا
ولبلا نسجان والنسجان بفتح الياء الغيور الحذر وعلى هذا استعارة للقلب الذكي

برفع شبه الشبهة وحل الاغاليط من بنات فكره قلت هذه ما تقدم فان قيل
حاصل الاستدلال انا نعقل ماهية الوجود ولو بوجه مع الغفلة عن الواجب بالكلية
فيكون زايدا عليه وهو لا يستحق الجواب قلت المعلوم في الصورة المفروضة مع الغفلة
عن تعقل حقيقة الواجب بالكنه وعن تعقله من حيث انه واجب لا عن تعقله بوجه ما
على تقدير صحته اشارة الى المنع بجواز ان يكون وحدة الوحدة لغيرها وبانه
لا يلزم من جواز وجود طبيعة وجود جميع افرادها لجواز ان يكون الوحدة وجودية
ووحدة الوحدة عدمية كما مر مثله مرارا **قوله** شبهة نقل من الحكماء ان الاظهر ان
يذكر هذا التنبيه في المقصد الثالث كما لا يخفى **قوله** وفي هذه العبارة نوع قصور
لان الضمير في قوله ويمتاز عن غيره ان كان راجعا الى ذاته تعالى فالظاهر ان يجعل
عدم العروض للغير سببا للامتياز لا ان كثيرا من الجهلة كذلك الا ان
يجعل ضمير عروضه لوجوده اعني الوجود المضاف من حيث انه مضاف وليصح كونه
سبب امتياز الذات وهو على تقدير صحته خلاف الظاهر وان كان راجعا الى الوجود
المشترك فهم منه على تقدير تسليمه ان المقصود بيان امتياز الوجود المطلق
عن الوجودات الخاصة وذلك الامتياز ليس بمقصود بالبيان ههنا بل المقصود
اما بيان امتياز ذاته تعالى عن ساير الوجودات الخاصة **قوله** مخالطا لجميع الممكنات
قالوا لا يخفى ان نور الشمس اذا وقع على الاشياء لم يعرض له بسببه نقصان اصلا
واذا كان في المحسوسات شيء كذلك فلم لا يجوز ان يكون ما هو عال عن ادراك
العقول كذلك والحق انه عذر بارد **قوله** وهي الصفات السلبية ويسمى بنعوت الجلال
كما ان الوجودية يسمى بصفات الاكرام وانما قدم الصفات السلبية على الوجودية اهتماما
بشانها فان التنزيه عن النقائص اهم من اثبات صفات وجودية زايدة على الذات وهذا
التنزيه هو معظم المقصود من بعثة الانبياء عم كما اشار في اوايل الكتاب **قوله** ليس في جهة

ولا امكان ان اريد بالجهة منتهى الاشارات الحسية او الحركات المستقيمة ... الى انه لا محالة

وحدودا فلا امكنة لانها تكون حينئذ عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان وان اريد بها المكان

الذي يلي جهة ما يكون عبارة عن نفي المكان باعتبار اضافة ما ثم الملازمة بين نفي المكان

ونفي الجهة ان سلمت لم يقدح في الجمع بين النفيين لان المقام مقام التفصيل والتوضيح

كما لا يخفى قوله اما انه كونه في الجهة اي في جهة الفوق كما هو الظاهر من قوله وخصوصه

بجهة الفوق اتفاقا وكذا المراد من الجهة في قوله ومنهم من قال انه ليس في الجهة اي جهة الفوق

قوله اطيط الرحل الاطيط صوت الرحل والابل من ثقل احمالها وكذا صوت الجوف من الخوى

قوله وقيل لما فرغ من تمامه هذا القول البيضة ولا يخفى انه ليس بمعقول اصلا لان الشيء

في محصوره من حاصر من كيف يعقل عدم تناهيها قوله راجعة الى اللفظ دون المعنى وقيل

فيه بحث لان اثبات الجهة لكن جهة الاجسام ليس كنفيها لكن اثبات الروية لا كروية الاجسام

ليس كنفيها واصحاب الروية المذكورة لها معنى يصلح محلا للنزاع وهو الانكشاف التام

البصري بلا جهة ومقابلة بخلاف الجهة فان المنفي منها هو الجهة المشار اليها بهنا او هناك

والمثبوا لها فسكوا لا معنى قوله لزم قدم المكان ان اراد به الزام المشبهة القائلين بكونه تعالى

متمكنا على العرش صح اللزوم لكن لا يكون دليلا على مطلق انتفاء المكان وان اراد به البرهان

على هذا المطلب العالي ورد عليه انه انما يتم اذا قلنا بان المكان هو السطح او البعد الموجود

واما اذا قلنا بانه الخلاء المتوهم كما هو المذهب فلا لان القديم موجود لا اول

له ولا وجود للمكان في الخارج الا ان يدعى ان الفراغ محاط بشيء البتة فيلزم قدم المحيط

وفيه منع ظ وان اراد بالقدم الازلية ورد عليه ان المبرهن عليه فيما سبق بين العدم

بالمعنى الاول عما سوى ذاته تعالى لا نفي الازلية كيف واعدام الحوادث ازلية بلا نزاع قوله

فيلزم امكان الواجب فان قلت انما يلزم امكان الواجب لو لزم الاحتياج الى الغير في الوجود

واللازم مما ذكر هو الاحتياج اليه في التمكن فلا يلزم الامكان قلت لما استحال وجوده بدون التمكن

في حواشي

في حواشي التجريد وان كان المقام لا يخلو عن نوع اشكال كانت ممتنعة الحصول في الخارج لانها

من تلك الحيثية متشخصة بتشخص ذهني فاذا وجدت في خارج الذهن انعدم ذلك التشخص

لانعدام علة تشخصه ونظيره بعينه عدم جواز انتقال الوضع من محل الى محل وقد سبق تحقيقه

معلوم الانتفاء بالضرورة اذ انطباع العظيم في الصغير بديهي البطلان وقد يقال هذا

منقوض بالمرآة فانه ينطبع فيها نصف كرة العالم فلا يسمع دعوى الضرورة في بطلانه واجيب

بمنع انطباع المرئي في المرآة بل الروية بها بطريق الانعكاس ويدل الدليل عليه ان من راى صورة

شيء واقع في مقابلة المرآة في موضع معين منها ثم انتقل الرائي من مكانه الى مكان اخر من غير

انتقال من المرآة ومما وقع في مقابلتها يرى تلك الصورة في موضع اخر من المرآة ولو كانت

الصورة منطبعة لاستحال ذلك وجواب الوجه الاول قد عرفت في بحث الوجود الذهني

ما في هذا الجواب فلا نرجع اليه لا معنى للماهية الا الصورة العقلية اي لا معنى لها في هذا المقام

الا ذلك فلا يكون هذا الحصر بحال الغلط الناشي من ان الماهية تطلق بالاشتراك على معنيين واقع

من جهة اشتراك اللفظ ويحتمل ان يكون منشاء الغلط توهم كون الماهية بالمعنى الاول منشاء

لعروض العوارض مطلقا سواء كانت خارجية او غيرها فقالوا هو نحو العالم والمعلوم له

فيه دور ظ يمكن ان يدفع بما ذكرناه في توقف العلم من الموقف الاول ورد بانه يلزم له

الرجحان بان مرادهم ان العلم هو التعلق الحاصل بين العالم والمعلوم عند تجردهما ولا يخفى ان

فهمه من عبارة التعريف بعيد واورد بانه ان يقال المراد انه تجردهما حالة التعلق والاضافة اذ

بدونه لا يطلق العالم والمعلوم كما دل عليه المباحث السابقة وهي المباحث المتعلقة بابطال

الوجود الذهني التي اوردها المتكلمون وافراد مباحث المحسوسات من مباحث العلم يدل على ذلك

ايضا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية الحق فيه ان كانت هذه الكلمات من التعبيرات

عما عنده نفي انه في حيرة من حقيقة العلم لكن يحتمل ان يكون مراده بايراد هذه في انه لما اختلف

الآراء في تلك الحقيقة ومختاره يكون واحدا منها وهذا اقرب بما نقل من الشارح حيث قال جاز

... قال في ... الصور ... العقلية ... المعنى الاول ... التعلق ... العالم والمعلوم ...

قاله مولانا طوسي سلمه الله

ان يكون ابن سينا ذكر من تعريف العلم في كل موضع ما يحتاج اليه فيه وما به يتميز عن الشئ
الذي اريد تمييزه عنه في هذا الموضع وان اورد ذلك في صورة التعريف ومثل هذا كثير في
كلامهم مثلا اذا اريد تمييز المثلث عن الدائرة يقال عند ذكر المثلث هو المضلع ويميز عنها
بذلك القدر وان لم يميز عن ساير المضلعات كالمربع وغيره فليتامل فان العلم بالمجرد
عن المادة ان كان هذا تعريفا وتفسيرا للعلم فهو ظاهر الفساد كيف وكون التجرد عين العلم
كما يفهم من كلامه باطل الا ان يريد انه ليس في الخارج امرا زايدا عليه وان كان تنبيها على انه امر
لا بد منه في العلم فظاهر انه كذلك فله وجه وجيه المطابقة لماهية المعلوم هذا التعريف لا يظهر
صدقه فيما اذا علم الشئ لا بكنهه بل بوجه من وجوهه كما نعلم الانسان بالضاحك فان
المعلوم هيهنا هو نفس الماهية الانسانية واما المرتسم في الجوهر العاقل فهو وجهها اعني مفهوم
الضاحك اللهم الا ان يراد بالمطابقة مجرد صدق المطابق على افراد المطابق ح لا يرد عليه
ماذكر نعم يرد على تعريف العلم بحصول ماهية المدرك في الادراك بحدته الا ان يفهم هذا المعنى من
المطابقة بعيد ان العقل البسيط اراد به العقل الاول واضافه الى واجب الوجود لصدوره
عنه بلا واسطة لبسيط جل صور كثيرة فيه نقل عن الشارح انه قال في توجيهه يعني ان اصل
الفلاسفة لا يجوز ان يكون عقلية العقل الاول لاجل صور كثيرة فيه لانه اذ ذاك يبطل قولهم
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لانه على هذا التقدير يلزم ان يصدر عن المبدا اشياء كثيرة اذ
لا يجوز ان يوجدها العقل في نفسه لان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون فاعلا وقابلا معا بل لانه
يوجدها في النفس الكلية التي هي اللوح المحفوظ بلسان الشرع وهذا معنى قوله وعقلية الاجل
قبضانها عنه وهيهنا بحث وهو ان ابا علي مع انه قائل بالاصلين المذكورين وقع منه
في الاشارات ما يناقضه حيث ذهب فيها الى ان علم الله تعالى حصولي وان الصور العقلية
متباينة متقررة في ذاته تعالى والكثرة الحاصلة في عقله للاشياء كثيرة في لوازم ذاته و
معلولاتها وهي مترتبة على الذات متاخرة عن حقيقتها لا مقومة لها فلا تنافي تنزه

الاول

ذاته عن الكثرة الذي دل عليه البرهان فهذا الكلام منه يدل على ان الواحد يكون قابلا
وفاعلا وان الواحد يصدر عنه غير الواحد ثم ان كلامه هيهنا ايضا مخالف لما اطبق عليه
الفلاسفة من ان للعقل الاول جهات ثلثة يصدر عنه ثلثة اشياء العقل الثاني ونفس الفلك
التاسع وجرمه كما سياتي وكان اسناده نفس الفلك التاسع مع ما فيه من الصور الى
العقل الاول باعتبار وجوبه بالغير كاسناده جرم الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المتكثرة
الى جهة واحدة في العقل الثاني والاعراض الاعراض فتصور العلم بديهي ولا يستدل
عليه بانه لا يعقل بداهة الكنه لانها ممتازة عن غيرها اي نظرا الى ذاتها وبحسب بعض العلم بخلاف
العدمات فانها ممتازة بالاضافة لكان عدم ما يقابلها فيه دلالة على ان المراد بالعدمي
هيهنا ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا المعدوم والا فقد سبق في بحث النعمي انه لا يلزم من كون
الشئ عدميا بذلك المعنى كونه عدما لشئ وهو اما الجهل البسيط الذي هو عدم مقابل الجهل
البسيط اي يكون عدما اذا كان مقابله الذي هو العلم موجودا فيتوقف مقدمة الدليل
على المدعي وهو المصادرة فيكون شيوعا سبق في بحث التقابل ورده خلو المحل عنهما
يلزم على هذا ان لا يكون العمى مثلا عدما اذ لو كان عدما لكان عدم ما يقابله وهو البصر
وليس كذلك لخلو المحل عنهما كالجماد وبالجملة يجوز خلو المحل عن المتقابلين تقابل العدم والملكة
وانما لا يجوز خلوه عن المتقابلين تقابل السلب والايجاب واذا لم يكن تلك الحالة عدمية
فهي وجودية قيل اللازم مما ذكر على تقدير تمامه ان الحالة المذكورة ليست عدما الا انها
ليست عدمية فلا يلزم كونها وجودية وهذا انما يرد اذا كان مراده بالوجودية الموجود واما
اذا اريد بها ما لا يكون السلب جزء مفهومه فلا لان ماهية السواد حاصلة للجماد وجوابه
ان العلم هو الصورة الحاصلة للشئ بوجود ظلي وماهية السواد حاصلة للجماد بوجود
اصيل فان قلت هذا اعتراف بان العلم ليس نفس مطلق الصورة قلت بعد تسليم اطلاق
الصورة على الماهية الحاصلة بوجود اصيل هذا اعتراف بما لم ننكر قط اذ لم ندع اتحاده

الثامنة

نفس مطلق الصورة وسياتي اعتراف الامام بنفي الوجود الظلي قوله وذلك مما لم يقم
عليه دليل لانه لا يلزم من عدم قيام الدلالة عندك عدم المدلول في نفس الامر قوله
لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة ظاهر العبارة ههنا
يشعر بمغايرة الشعور لتلك الاضافة وحصوله عندها وقد صرح بان تلك الاضافة نفس
الشعور وكانه بنى الكلام اولا على التغاير الاعتباري او اراد بالشعور اولا المعنى المصدري
وثانيا المعنى الاصطلاحي ولا يخفى ما في الكلام من التعسف قوله لا حلول احدهما في الاخر الظ
ان دليل الامتناع عام فالتخصيص تكلف قوله حصوري لا حصولي فيه بحث وهو انه ان اراد
ان علم الشيء بذاته وصفاته حصوري البتة فالظاهر انه مكابرة ضرورة جواز تصور نا
صفاتنا على نحو تصورنا صفات غيرنا وان اراد انه قد يكون حصوريا فذلك على تقدير تسليمه لا
يدفع الاعتراض المورد من صورة العلم الحصولي للشيء بصفاته فتامل قوله ففي علم الشيء بذاته
بحث وذلك لان العلم هو الامر الحاصل للعالم والحاصل في العلم الحضوري نفس المعلوم
لا صورته كما في العلم الحصولي فالشجاعة القائمة بالنفس من حيث قيامها بها علم ومن حيث
هي هي معلوم وبهذا ظهر ان منشاء السؤال بقوله فان قلت كيف يتصور الى ليس كون
العلم الحضوري عبارة عن الحصول كما يتوهم والا لم يتصور اتحاد لا مع العالم ولا مع المعلوم
بل تضمنه هذا الحضور فتدبر قوله من حيث انها صالحة الخ جعل التغاير الموقوف عليه التحقق
الحضور بوصف السبق ضرورة واتصافا بصلوح العالمية والمعلومية لا يخلو لان كلا منهما مستلزم لحصول ذلك
التغاير بتبنيه واعترض عليه بانه ان اريد صلاحية عالمية بشيء وصلاحية معلومية له فهذا اول المسألة
وان اريد صلاحية العالمية والمعلومية في الجملة فلا تفيد واجيب بان الكلام في منع عدم افادته فان
النسبة انما تتوقف على تغاير المنتسبين باي وجه كان واعلم ان المراد بالتغاير الاعتباري في
امثاله هو المقابل للتغاير الذاتي لا الناشي من محض اعتبار المعتبر حتى يرد ان الكلام في احوال
الاشياء في انفسها لا احوالها بحسب اعتبار المعتبر الا يرى ان صلاحية العالمية وصلاحية المعلومية

قوله ولا تنافي التعاند ايضا فيه ...

ثابتة في نفس الامر قوله وذلك مطلق اي سواء كان المعلومان بسيطين ام لا قوله
وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية ... ايضا ما لم لا يجوز ذلك في حقنا لا يجاد
في حقه تعالى وان لم يكن واقعا في حقنا قوله داخل في حقيقته مبني على ان العلم عبارة عن
صفة ذات اضافة اي عن هذا المجموع من حيث انه مجموع اذ لو كان عبارة عن نفس
الاضافة لم يكن التعلق داخلا في حقيقته بل يكون نفسها الا ان يراد بالدخول عدم الخروج
قوله نقض بعلم الله هذا هو النقض الاجمالي والنقض التفصيلي منع ان التعلق داخل في حقيقة
العلم وهو تعالى النقض بعلم الله يعني ظاهر ان جريان الدليل فيه ثم ان محصل الدليل ان
التعلق الحادث داخل في حقيقة العلم الحادث ولا يتصور كون التعلق الحادث داخلا
في حقيقة العلم القديم وانت خبير بان الدال على عدم سد احد العلمين مسد الآخر دخول
التعلقين المخصوصين فيهما والفرق بين التعلقين بالقدم والحدوث ظاهر ... اذ ليس دليل
عدم الانفكاك بل الضرورة شاهدة بذلك كما يظهر من تعريف الشارح فتامل وسائر
التعريفات قال الابهري وقد يدفع بان التعلق داخل في حقيقة العلم وما هيته دون سائر
التعريفات قوله بسيطين فلذلك كل بسيطين نظري وضروري لان الضروري يحصل بلا نظر بخلاف وفيه
نظر لان بعض الضروريات قد لا يحصل الا بعد النظر وان لم يحصل بالنظر كالعلم بان الكل اعظم من الجزء هذا
النظري فلذلك لا يدل على عدم جواز تعلق العلم الواحد بالنظري والضروري المذكور قوله
لانه يستلزم اجتماع نظرين اه فيه بحث لجواز ان يكون التعلقان متفرقين فكذا النظران ولا نم
استحالة حصول العلم سابقا وتعلقه لاحقا ثم النظر انما يستلزم العلم من حيث تعلقه لا من حيث
ذاته حتى يلزم تحصيل الحاصل في النظر الثاني فان قلت العلم لا ينفك عن تعلقه قلت نعم بل قد
صرح البعض بمن ان من لم يلزم العلم بان زيدا سيدخل البلد غدا اذا علم بعد العلم انه دخل
الآن اللهم الا ان يبنى الكلام على عدم بقاء الاعراض قوله اي المعلومين النظريين فيه اشارة الى
ان ما ذكره صاحب المقاصد يومي الى انه لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة
قال وذهب ابو الحسن الى ان العلم الواحد النظري لا يتعلق بمعلومات متعددة لان تعلق العلم النظري بمعلومه يتوقف على النظر فلو تعلق
علم واحد نظري بمعلومين لزم اجتماع النظرين فيه وانه محال ومن البين ان العلم النظري لا يتعلق بضروري لانا نقول بل الكلام في تعلق
...

ونفي المعارض وكون الحاصر علما لاجمالياً كما ينبغي لان الكلام في المعلومين النظريين
والعلمان الاخران ضروريان وان كانا حاصلين بعد النظر جاز انفكاكه عن نفسه هذا مبني
على عدم انفكاك تعلق العلم عنه كما اشرنا اليه فتامل اي يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك
فان قلت جواز الانعكاس نفس امكانه والامكان للممكن دايمي فيجوز الانفكاك دايما وفيه المط
قلت نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلوم معلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد
بهما جواز الانعكاس بحاله بان يتعلق بهما علمان على انه انما يلزم العاقل بالحال وفيه تامل لجواز
ان يراد بالعاقلة مثلا نفس التعلق كما اشار اليه في المقصد الاول وان اطلاق الايجاب هو المبني لحكمه
بانه اي يلزم العاقل بالحال اذ تحقق العاقلة بها الا الحاجة اصلا قلت يجوز ان يراد الالحاق العادي
كما قال الا انها عندي في توقف العلم صفة توجب تميزا محصل الكلام في انكم اذا جوزتم حصول المعلومين
من علم واحد فلم لا يكون بان المعلومين من العلم والمقدورين من القدرة وهلا حكم بان كليهما
من العلم واما اطلاق الحكم على التعلق فامره هين ويمكن ان يجاب بان حمل العاقلة على التعلق
وتغير الاعراض بذكر الوجه مما لا دخل فيه لخصوصه لجوز تعلق علم واحد بمعلوم مرة و
معلومين اخرى بل هو كلام على اصل اهل السنة القايلين بان التاثير من الاشياء عادي ثم الجواب
بان الكلام في ايجاب امر واحد حكمين متخالفين مما لا يتم لان اهل السنة يجوزون الكل كما
لا يخفى فتامل فيه كالعلم بالشي والعلم بالعلم به الظاهر ان يقول كالشي والعلم به لان
التمثيل لما لا يجوز انفكاك العلم بهما فالظاهر ايراد المعلومين في المثال فان قلت عبر العلمين
معلومين اذ لا مانع من ذكر وصح التمثيل بهما المعلومين قلت هذا التوجيه لا يتاتى في قوله
وكالعلم بالتضاد سيما على تقرير الشارح اذ المناسب حينئذ ان يقول فان العلم بالعلم بتضاد
الخ اللهم الا ان يقال انا حذف المضاف من عبارته في موضعين والحمل ان المثال للعلم
لا المعلوم اذ من علم شيا علم علمه به وكذا من علم تضاد هذا لذاك علم تضاد ذاك لهذا
ايضا بالضرورة وفيه بحث لان الاستدلال لا يتم بهذا القدر بل لابد من المقدمة الاخرى ايضا

وهي قوله ثم انه يعلم علمه بعلمه به فيه معلومات غير متناهية الخ وهذا الدليل لا يجري في
التضاد وساير الاضافات اذ لا وجه لان يقال العلم بكون العلم المتعلق بالمتضادين واحدا لزم
التسلسل ان العلم بالشي مستلزم العلم بالعلم به الى اخر ما ذكر هناك وذلك لان اللزوم الحسي لهذا
الطريق انما نشا من كون العلم بالشي والعلم بالعلم به متغايرين في كل مرتبة سواء كان العلم
بالمتضادين واحدا او متعددا وسواء كان العلم المعتبر في اول المراتب متعلقا بالمضافين
او لا كالعلم بزيد وعمرو والجواب ان مدعى الامام والقاضي في صورة العلم بالاضافات مجرد
جواز تعلق علم واحد بمعلومين منا على انه لا يلزم المحال السابق اعني انفكاك الشي عن نفسه
كما دل عليه كلامه في حواشي التجريد فلا يحتاج فيه الى الاستدلال الا بزعمه بل يكفي بانتفاء دليل
الامتناع وانما اورد الدليل في صورة العلم بالشي والعلم بالعلم به لاشتمالها على ادعاء امر
زايد في هذه الصورة لخصوصها وهو الامكان بحسب الامر بل وجوب تعلق الواحد بالمتعدد
وقال في شرح المقاصد في تقرير مذهبهما واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة
والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشي مع العلم به
فان هناك معلومات الى اخر الدليل وعلى هذا الاعتبار في الكلام يدل على انه الاتم و
هكذا كان الامر فانه نقل انه عرض للمامون في يوم عيد ضعف فلم يقدر فارسل الى علي بن موسى
يدعوه الى المصلى وغرضه ان يعود من الناس نيابته فلما توجه الى المصلى قال افعل كما فعل
رسول الله عم وصار حافيا ثم شرع في التكبير فلما ذهب مسافة اجتمع معه خلق كثير واذا
فسمع المامون الغلبة فخاف منه ثم امر برجوعه فقال علي بن موسى رض علمت انه كذلك فقال انه
سمه بعد هذه الحادثة ثم مات قبل المامون فثمه معلومات غير متناهية هي معلومات علمه فلا بد
ان يجوز تعلق علم منها باسرها حتى ينقطع التسلسل في درجة فحمل على تقدير جواز تعلق علم واحد
لمتعدد يلزم علوم غير متناهية الضا لان العلم المتعلق باشياء متعددة يتعلق به علم اخر على التقدير
لزوم العلم بالعلم وهلم جرا والجواب ولا جواز ان يتعلق العلم بنفسه في اذ يكفي فيه تغاير

اعتبارى وثانيا جواز ان يتعلق العلم بالمعلوم باعلمه واما قول من قال ان حاصل كلام الامدى
منع ان طريق معلومية العلم تعلقه بنفسه بل العلم به علم حضورى فلا يلزم التسلسل وان لم يجوز تعلق علم
واحد بمتعدد وقد يدفع دليله بكفاية التغاير الاعتبارى ايضا كما اشرنا اليه موقوف على العلم
بهما ان فيكون العلم بهما سابقا على العلم بها فلا يكون عينه فان قلت اللازم مما ذكر تغاير العلم
بهما لكن العلم بها واحد مع تعدد المعلوم فيتم الكلام قلت وحدة العلم بهما ايضا ممنوعة
فانهما معنيان وجوديان بمذهب بان الوجودية المعتبرة فى توقف المتضادين عندهم كغيره
ان لا يكون السلب جزء المفهوم منهما لا يعنى ان يكون موجودين فى الخارج اذ لا وجود
للعلم على ما ثبت فى المحصل منهما اما احتياجه من كونه عبارة عن نفس التعلق والاضافة وايضا
قد ثبت ان يعنى ان اتحاد الذات فى الصورة المعروضة قد ثبت بالضرورة الوجدانية وان قطعنا
النظر عن لزوم الانقلاب على التقدير عدمه اخص صفاتها قد يمنع ذكر يحصل كونها من الصفات
المعنوية ولا يخفى بعده ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح اى من صفات العلم النظرى
ويحتمل ان يريد من صفات العلم مطلقا ولو ضروريا بان يراد الحصول بالامكان وذا حاصل
فى الضرورى بان يعلمه نظريا فانه جائز كما سيأتى قال واتفق الكلام قبل ما اورد الاعتراض
عليه بانه مناف لما اشار اليه اولا من لزوم مشاركة ما يماثل العلم اياه فى الحصول بالنظر
الصحيح واجيب بامكان حصول التقليد المذكور بالنظر الصحيح بخلاف الجهل المركب غايته ان
ذلك الاعتقاد اذا استند اليه يصير علما لا تقليدا فيتبدل الصفات لا الذات وهذا لا يضر
لان التماثل بحسب الذات لا بحسب الصفات وقد يجاب بان اعتقاد المقلد ضرورى والكلام فى العلم
الضرورى وفيه منع ظاهر اشرنا اليه فى المصدر الكلى الذى فى توقف العلم والكلام ذوال الما عنها
ان محل النفس الدراكة للمعقولات وخزانتها عندهم هى العقل الفعال ولا تتصور زوال الصورة عنه
فكيف يعتبر فى النسيان زوالها عن الحافظ ايضا اجيب بان المراد زوالها عنها من حيث هى حافظ
وخزانة للنفس وذكر بزوال المناسبة بينه وبين النفس الا بسببها كان خزانة حافظة لها

التى بـ

الكلمة بحيث انعكس منه اليها تلك المدركات وذلك غير متصور فى حالة النوم واخواته
عدم كونه متصورا فى حالة النوم والموت ظاهر فى الجملة واما عدم كونه متصورا فى حالة
الغفلة مع كونه متصورا فى حالة الشك والجهل المركب ففيه خفاء اللهم الا ان يبين الفرق على
ان فى الشك والجهل المركب توجه النفس والتفاتها الى نحو متعلق العلم المنفى فمن شأن الشاك
والجاهل جهلا مركبا ان يعلم مما ذكر العلم الذى لا يمكن بدون الالتفات بخلاف الغافل
والذاهل والكلام بعد محل تامل علم يتعلقنا وسبق شهادة ان الحق ان اطلاق
العلم على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه لم يعلم لغيره من الادراكات ولهذا لا يعد
البهائم ممن اوتى العلم فى شئ منها لانا نقول يكفينا فى مقام المنع الاختلاف بالهوية لا يقال
الاختلاف بالهوية حاصل من العلمين المتعلقين بشئ واحد اذا كانا قائمين بمحلين فان العلم القائم بزيد يخالف
بعمرو بالهوية مع ان التفاوت بينهما ليس كتفاوت احساس زيد والعلم به فعلم ان الاختلاف فيما اختلاف
قوى ليس بمجرد الاختلاف بالهوية لانا نقول جاز ان يكون مثل الزيادة فى الاختلاف بعوارض
كلية صنفية فلا يخرج بذلك عن الاختلاف بالهوية اما الاختلاف بالنوع القادح فى المقصود
لم يزد الاستظهار يعنى غاية ما لزم مما ذكر عدم حصول هذا الوضع يعنى من الاستظهار ولا يقدح
هذا فى اصل الجواب بما ان ابطال السند لا يضر المانع سوى الحس فيه بحث لانه ان اريد بالحس
الحس الظاهر فهم فان التخيل يبقى الدليل ايضا وان اراد الحس مطلقا فهم الا ان المتخيل معلوم
عندهم لا محسوس وبالجملة كلام الشارح هو ان يدل بحث الالفاظ من كلية المطالع ظاهر فى ان
الصور الجزئية من حيث هى جزئية قد ترتسم عند النفس بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة وهذا القدر
يكفى فى الاستدلال مع التساوى فى نفس الماهية اشارة الى ان بيان الامتياز انما يحتاج اليه التساوى
فى الماهية اما عند اختلاف ماهية الصورة العقلية الحادثة كما سيأتى فلا حاجة اليه غير متمانع
والسر فيه ان التعاند والتماثل ونظايرهما فى المنع من الاجتماع من احكام الوجود الاصيل لا الظلى
كما سبق وكذلك المادة المتصورة اه لا يبعد ان يراد بالمادة التالى ان المراد بالصورة الخارجية ما تاهم

الغافل

فالحصر

من الوضعية والجوهرية في محل الصغيرة منها والسر فيه ان النفس لتجردها لا مقدار لها فيكون نسبتها
الى جميع المقادير على السوية فيجتمع معها واما على التعاقب فجائز فان هيولي اخذ دله يمكن ان يحل
فيها صورة الجبل عندهم بناء على ان الهيولى لا مقدار لها في نفسها كالنفس فيجوز تعاقب الصور
الخارجية المتفاوتة بالصغر والكبر عليها كجواز تعاقب الصور العقلية المتفاوتة بها على النفس
لكن الاجتماع يجوز في الثانية دون الاولى لما بينهما من الوجه الاول لا يجب في الهيولى
النفس ابدي بالاتفاق سهل استرجاعها يعني انه قد يكون كذلك لان كل صورة عقلية
زالت كذلك … لما هو من ان القوى الجسمانية متناهية

ومنها ان الصور العقلية كلية قال رح ان اريد بالعقل القوة العاقلة اعني النفس الناطقة
فظاهر وان اريد الامر المتناول لها ولالاتها فالمعنى انها قد تكون كلية وذلك اذا حصل
في النفس ليس باشتراك اللفظ ولا من قبيل ما فيه الوضع العام مع خصوص الموضوع له كالاسماء
الاشارات ونحوها هذا مع كون الصورة العقلية كلية مشتركة بين كثيرين اي المراد
بكلية الصورة العقلية اشتراكها بين كثيرين هو ملكة المطابقة والا فالكلية بمعنى الاشتراك
المتعارف يمتنع عروضها للصور العقلية كامتناع عروضها للموجود الخارجي كما صرح به
في حواشي التجريد قلت لا منافاة لان كليهما … الجواب ههنا الالزام كلامه في حواشي
التجريد فانه صرح هناك بان الكلية بمعنى الاشتراك لا تعرض للموجودات الخارجية وهو ظ
ولا للصور العقلية لان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية فامتنع اشتراكها واما
الكلية بمعنى المطابقة فيعرض للصور العقلية لان كل واحدة اذ المفهوم من هذا الكلام
ان المطابقة بالمعنى المذكور تعرض للصور العقلية ولو اخذت مع عوارضها الذهنية فانه
لو حمل كلامه على عروضها لها ماخوذة في نفسها لا مع عوارضها الذهنية اتجه ان الاشتراك يعرض
لها ايضا ماخوذة كذلك الا يرى ان الصورة العقلية ماخوذة كذلك من مفهوم الحيوان على تقدير
اتحاد العلم والمعلوم وهذا المفهوم مشترك بين كثيرين بمعنى تحقق حصة منه في كل منها فتعين ان

موجودة

مراده هناك عروض المطابقة للصور العقلية مع انها صور جزئية في نفس جزئية لكن الاعتراض
عليه بانه يستلزم ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا فلا يكون مفهوما
الجزئية والكلية متقابلين ولم يقل به احد ثم قيل ولو استدل على عدم صحة تفسير الكلية بالمطابقة
بالمعنى المذكور بان المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها للصور
لكونها صورة جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا فليتامل ومن ثم زيد في المطابقة
اي ومن اجل ان العوارض الذهنية ليست ماخوذة في الكلية قيل وكيف يصح هذا اذ لو كانت
ماخوذة فيها لم يكن وجود تلك الصورة في الخارج كما سبق اليه الاشارة في اثناء المقصد الاول
ولو فرض هذا المستحيل لزم ان يكون عين ذلك الفرد بل لم نحن فيه … انما حصصها هذا
التوجيه يستدعي ان يكون كلية تلك الكليات بالعكس اما الحصص لا غير … يرى العلم غير
الصور الذهنية يدخل في عموم … يرى العلم نفس التعلق او امرا عدميا وليس هذا مرادا
ههنا فلذلك قيده رح بقوله المساوية اي لكون الشيء المستعاد من غير دخل … للفند
بل الصورة هي ماهيات المعلومات اه قالوا اذا حصلت الصورة في الذهن انكشفت
بنفسها وصارت معلومة بذاتها لا بعلم زائد عليها وصورة منتزعة منها والا تسلسل العلوم
وبتوسط هذه الصورة ينكشف الامر الخارجي فالعلم والمعلوم الاول متحدان بالذات وهذا
حاصل ما ذكره الفارابي في تعاليقه من ان المدرك بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة
فيكم واما الشيء الذي هذه الصورة صورته فهو معلوم بالعرض فالمعلوم هو العلم والا كان
ليس انما ما لا نهاية له الى ههنا عبارته مخالفة لها في الماهية ومعنى مطابقة العلم للمعلوم
عندهم هو ان للصورة العلمية نسبة مخصوصة مع معلومها ولذلك صارت انه لمنا هذه
وعلما به دون غيره ولو صرح بهذه العبارة اه الاقرب في توجيه كلام المص ان يجعل العلم بمعنى المعلوم
المعنى ليس هو الصورة بل المعلوم لها يمكن ان يطبق هذا الكلام على راي الفرقة الاولى
بان مرادهم الكلية باعتبار المعلومية لا العلمية فان المتبادر من الصورة حينئذ العلمية اي
ان

كونه سببا للانكشاف بالماهية فلعل الحكم بالبطلان بناء على المتبادر منه وتعيين ان
القائم به هو القوة الناسية وان لم يكن ذلك البعض من هذا الكلام نفسه بل من اقتضاء السياق
ربما وقع فيه مثلا والله اعلم لا ابتنائه على ان يكون له فيه ان هذا خلاف ما اشتهر من مذهب
مثبتي الوجود الذهني فان صور جميع المعلومات لا ترتسم عندهم في العقل الفعال ولذا جعلوه صادرا
للنفس الناطقة وان المراد بالوجود الذهني وجود مغاير للوجود الذي هو مصدر الاثار
سواء كان في قوتنا المدركة او في غيرها وكان كلام المص مبني على ان علم المجردات عندهم
حضوري لا ارتسامي هكذا حقق المقال انه هكذا انصب على المصدرية وعلى هذا
النسق يراد منه والمعنى حقق تحقيقا على هذا النسق وفي الكلام رمز الى سهو صاحب المقاصد
في تحقيق المقال بان يلاحظها او اشار به الى ان معنى لان النظر بمعنى الفكر لا بمعنى
الرؤية وهو مصدر للحجاب كانه تاكيد لما سبق والا فموداه مودى قوله فمحط الحجاب بحذافيره
نشأ انكاره للاكتساب في التصورات انه اشتهر ان المعرف صدور مفصلة اي علم تفصيلي
يستلزم صورة واحدة للمجموع من حيث هو اي علما اجماليا باكتساب التصورات يستلزم العلم
الاجمالي فلما لم يمكن لم يوجد ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم وظهر انه قد يتفاوت
حال العلماء فهل للامام ان يقول فالتفاوت راجع الى اخطار الاجزاء وعدمه وبهذا القدر
لا ينقسم العلم الى الاجمالي والتفصيلي كيف والاخطار وعدمه يجريان في البسايط ايضا
مع ان الظاهر انهم لا يقولون بانقسام العلم بها الى ذينك القسمين واما قوله الكلام فهاذا
كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه فمعناه انه لا يصح الدليل
الذي تمسك به المستدل لان العلم بالاضافة قد يحصل مع العلم بالاطراف بوجه ولا يجوز
ان يحمل كلامه على ان العلم بهذه الاضافة المخصوصة موقوف على العلم بحقيقة الجواب اذ لا
يحصل العلم بالقدرة على ذلك بدون العلم بحقيقة ولو اجمالا لان قوله بالاطراف فيها يمنعه كما
لا يخفى واما قوله العلم الواحد الخ لا شك ان هذا القول من الامام مبني على ان العلم هو

الحاصلة

اذا كانت معلوماته [illegible]

الصورة الحاصلة من المعلوم فانه قائل بالوجود الذهني ثم ان كان مراده ان العلم
العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة مطلقا كما هو الظاهر فجوابه ما ذكره الشارح وان
كان مراده ابطال ما لزم في صورة العلم الاجمالي بزعمه فيكون معنى كلامه ان العلم الواحد
اي الصورة الواحدة لا يكون صورة مطابقة لمعلومات كثيرة مختلفة الحقائق بان يكون
تمام حقيقة كل منها لم يندفع بما ذكره الشارح بل جوابه ح ان يقال مطابقة صورة واحدة
لتمام حقيقة كل من المعلومات المتخالفة في الحقيقة بالمعنى الذي اشير اليه غير ما لزم في العلم
الاجمالي فان اللازم فيه على ما صوره الشارح مطابقة صورة مركبة للمركب من حيث
هو وبتضمن مطابقة اجزاء هذه الصورة المركبة لاجزاء ذلك المركب على التوزيع ولا محذور
فيه قطعا قال الفاضل المعلوم غير المجهود اه فقد يلزم على الفاضل ح ان لا يقول باكتساب
التصورات لجريان الوجه الاول الذي ذكره من متمسكي الامام مع انه قائل به او بما
عارضنا في الثالث فبطل هذا العارض ليس بمعنى الخارج المحمول والا فالضاحك عارض
للكاتب بل بمعنى القائم ولكن ان يعود في وصف الضاحك لذات الكاتب لا لمفهومه الذي كلامه
فيه فتامل ولا يشتبه عليك بما اسلفناه اعتراض على الفاضل وما اسلفه هو الذي ذكره
في الموقف اولا في جواب استدلال الامام على امتناع جريان الكسب في التصورات اما
فعلى واما انفعالي ليس المراد الحصر فان العلم باعتبارات ليس شيئا منهما وكذا العلم الكلي
الذي لم ينتزع من الافراد الخارجية ولم يكن سببا لوجودها بل يرد ان انقسام العلم الى القسمين
بوطنه لما تقول الفلاسفة من ان علم الله تع فعلي يمكن ان يصير مخصصا لوقوع احد الضدين
بالوقوع لا انفعالي تابع للمعلوم حتى لا يمكن ذلك اي العلم الفعلي كلي سوع على الكثرة
اي انه قد يكون كليا سوع على الكثرة لانه كذلك وانما كان العلم الذي سوع عليه شخص
واحد كالعقل الاول بالنسبة الى علم الله تعالى فعلي قطعا عندهم ثم نقول فيه بحث في هل ان ما ذكر
بل على ان التصور الكلي كاف في صدور الجزئيات وهو خلاف ما صرحوا به وسيجيء ايضا في

يحبّه

في المقصد الرابع من مباحث الايمن على راي الفلاسفة واما علمه تع بذاته فالظاهر ان علم كل
احد بذاته ايضا كذلك وموقوفه خالية عن العقل خلوها عن العقل بالنظر الى العلوم الانطباعية
لا بالنسبة الى العلم الحضوري فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه
وليس هذا الاستعداد حاصلا لساير الحيوانات انما ذكر هذا لان الغرض عد المراتب المخصوصة
بالنفس الناطقة والذاهل يعد نفي الاحساس بالحواس من المراتب كما ذكرناه في صدر الكتاب والتنبيه
لما سبق قدم تمام فيه سؤالا وجوابا واحتاج لحث القدح في الدليل فليتذكر وهل يمكن في كل
علم من اول الكتاب ما فيه سؤالا وجوابا فليطرحه ولا يتوهم على العقل بالفعل بالمعنى الثاني وشي
في تخصيص التقدم على العقل بالعقل بالمعنى الثاني اذ الظاهر تقدمه على الاول ايضا وكان بان عدم
التعرض له اشارة الى عدم الاعتداد بذلك المعنى لانه يخالف لما في مشاهير الكتب وانما اشت
البعض الى الاقران لعلل الباقي باعتبار كون العلم ببعض الضروريات مرتبة من مراتب النفس او
على ما ذكره الشارح يلزم بعد العاقل للبايت المصدر اما حذف المضاف واما المجاز في الايقاع و
ههنا وجه اخر وهو ان يجعل الصفة للضروريات ويلزم حذف المضاف اي تسميتها علم بعضها العولي بع
اوكصيب اي كمثل ذوي صيب كقول الشاعر وقد جعلتني من حزيمة اصبعا اي ذا مسافة اصبع
لوجوب الواجبات لا يخفى ان المراد بالواجبات الواجبات العقلية البديهية ولعل المراد بمجاري العادات
الضروريات التي يحكم بها مجاري العادة مثل ان الجبل لا ينقلب ذهبا وماء البحر لا يتحول دما
وامثالها وكان السر في جعل العلم بمجاري العادات من جملة مناط التكليف هو ان دلالة
المعجزة على صدق الشارع الذي يتلقى منه التكليف دلالة عقلية عادية كما سيأتي في الموقف
الخامس ولا شك ان الحكم من العلم بذلك الصدق مما يتوقف التكليف بدونه ولا يبعد ان
يكون المراد بالبعض في كلام الشارح ليس على اطلاقه اذ لو كان كذلك لزم ان يتحقق صلاحية
التكليف لكل صبي يعلم ان الواحد نصف الاثنين واعلم انا قد ذكرنا في اوايل الكتاب ان المذهب
الحق عند اهل السنة ان الصبي العاقل ليس بمكلف بل انما يحصل التكليف مع البلوغ وظاهر بعد

العقل

العقل المستفاد بل العقل بالفعل ايضا فلعل مرادهم بكون العقل بالملكة مناطا انه اول
تحصل صلاحية التكليف بالفعل عنده بحيث لو وقع بالفعل لم يكن تكليفا بما لا يطاق والله اعلم
لانهم يعدونه في البديهيات نظرا الى ان الذي ذادوا في تفسير العقل هو العلم ببعض الحسيات
ويتجه الفسخ لا كله لان المعدود عندهم من البديهيات بعضها بل ما صرح به في الاشارات والاجاف
تصورا معكا كما في العبارة مسامحة اي انفكاكها المقصود كما يدل عليه تعليل بطلان
التالي والجواب لاني ايضا وهو الموافق لما في ساير الكتب او عالم لا عقل له مثل المجانين و
الصبيان ليسوا عقلاء مع ان لهم علما ببديهيا على راي الشيخ ان الاحساس نوع من العلم فلا بد
من تخصيص العلم المذكور والنظر مشروط بكمال العقل هذه الزيادة وقعت في بعض النسخ وعلى
هذا يكون العلم بالنظريات متاخرا عن العقل بمراتب الثالث هو تنبيه على انه يتفرع على ما ذكر
اذا كانت العبارة هكذا لانه مشروط بالنظر والنظر مشروط بالعقل وكمال العقل مشروط
بالعقل اي بالعقل الذي نحن بصدده وهو ما مر ح ووقوع التكليف عن كونه بما لا يطاق
كما اشرنا اليه فليتامل سوى العلم بالضروريات المراد بالعلم بالضروريات العلم بالبديهيات
الكلية على وجه يتمكن به من الاكتساب بمعنى الغريزة القوة الخلقية الغير الاكتسابية بالذات
ولا بالواسطة لا القوة الجبلية اللازمة للنفس حتى يلزم ان يوجد للصبيان ان العلم قد
ينفك عن العقل قد يمنع وجود العقل في النائم بالفعل مستندا بان خطاب الاداء لا يتوجه عليه
لما مر في المقاصد وهما مثلان لاتحاد الوقت واختلف ورد عليه انه اذا اتحد الوقت والموضوع
ان العالم ايضا متحد كما يدل عليه قوله واما اذا اختلف محل العلم لم يتصور تعدد العلم فكيف
يقال انهما مثلان واجيب ان عدم التعدد لكونهما مثلين والاظهر ان يقال الحكم بالمثلية فرضي
مبني على فرض التعدد والمعنى لو وجد علمان كذا وكذا لكان مثلين فليتامل فلا يوجب تعدد
تعدادهما سواء كان العلم عبارة عن التعلق او عن الصورة الحاصلة في النفس لجواز ان يتم
التعلق التعلق او الصورة زمانين من غير تعدد او وقت دون العلم وهذا اذا جوز بقاء الوضع

بعض ح

اشارة بقوله فلعل مرادهم الخ منه

فليتامل معنى الاختصاص بمحله لذاته فقد سبق ان المطابقة اخص صفات النفس للعلم فلا
يقتضى الاختصاص بمحله لذاته والا لكان اخص الصفات هذا اللهم الا ان يقال المطابقة اخص
صفات مطلق العلم فلا ينافى كون الاختصاص بمحله اخص صفات فرد منه فتامل الاول قول
القاضى يحصل هذا القول هو الايجاب الكلى و يحصل القول الثانى هو السلب الكلى و يحصل الثالث هو
السلب الجزئى واما الاختلاف النوعى فهو جايز ظ كلام المص هو الجزم بالاختلاف النوعى
وكانه مبنى على ان التوقف على الكسب فصل مقوم معتبر في ماهية العلم النظرى فما ذكره الشارح من جواز
الاختلاف النوعى وان كان كافيا في المقصود الذى هو التمسك بالمنع بالسند في الحقيقة لكنه ليس
مودى كلام المص الا ان يحمل كلام المص على حذف المضاف اى فلا شك في جواز الاختلاف بالنوع
والشخص وهذا الجواز لا ينافى وقوع الاختلاف الشخصى بطريق القطع بل لجامعه هو ان الشارح
اما الاختلاف الشخصى فلا ريبة فيه اشارة الى تلك الجامعة وذلك يودى الى جواز خلو العاقل
الناظر اه اشار بقوله الناظر في العلوم الى ان المدعى انه يلزم جواز الخلو عن الضرورى مع
توجه النفس في التفاتها اليه فلا يرد ان الغافل قد يخلو عن الضرورى وان كان اوليا العلوم
توجه النفس اليه فان قلت مذهب اهل السنة ان العلوم كلها بمحض خلق الله تعالى من غير ان يتوقف
لتصور الطرفين ولا الغيره وح يجوز ان يخلق الله تصور الطرفين دون التصديق وان كان
اوليا فكان المذهب لكن المنقض بدعوى استحالة الخلو عن الاوليات بعد تصور الطرفين
على اصل التولد قلت لعلهم يدعون ان تعلق الارادة بخلق تصور الطرفين يلازم تعلقها
بخلق التصديق كما ان تعلقها بخلق العلم بالاضافة يلازم تعلقها بخلق العلم بالمضافين
وعلى هذا الاشارة الى المذهب لكن اصول اهل السنة فتامل وفيه بحث اذ ان يكون الانقلاب اه
فان قلت مبنى الكلام ان جواز الانقلاب في بعض الضروريات يستلزم جوازه في الكل للتماثل
فيلزم جواز الخلو المستحيل في البعض قلت مبنى البحث ح منع هذا الاستلزام كما تحققه من جواب
المذهب الاول وح يستحيل حصول شئ اه فيه بحث لجواز ان يستعمل النظرى ضروريا فيكتسب النظرى

النوضى

الغرضى من الضرورى الغرضى اللهم الا ان يجعل المدعى الانقلاب في الضروريات فقط بان يكون
كل العلوم نظرية وانه خلاف ظ مقالتهم والجواب ان الضرورى الغرضى لم يكن مبدا للنظرى
الغرضى قبل الانقلاب انما العدوم المناسبة اولا ان امر المبدا به بالعكس فلا يتعقل هذا المبدا بعد
الانقلاب في ان عقل اصل الانقلاب في هذا على التامل المنصف على ان جواز انقلاب النظرى فربما
لا استلزم ووجه على تعدد انقلاب جميع الضروريات نظريا فيكتفى في الاستدلال المذكور بفرض
انقلاب جميع الضروريات نظريا بلا انقلاب نظرى ضروريا بالفعل وان جاز فليتامل لتمام المذهب
الاول المراد بالجواز هو الامكان في نفس الامر لا الامكان الذهنى ولهذا اصح الاستدلال
ولم يكتف بعدم دليل الامتناع ثم لا يخفى ان دليل المذهب الاول لو تم لدل على جواز الانقلاب
في الكل واخراج البعض بناء على ما ذكر يحصل الاحكام العقلية بسبب ما يعارضها كما هو داب
اصحاب العلوم الظنية في احكامها وادعاء التماثل فيما هو الضرورى الذى هو شرط الكمال
العقلى مستبعد جدا من حيث ان العبد مكلف به فيه بحث اذ تعالى لا يكلف العارف فلا نم
ان من عرف ضرورته فهو مكلف به حتى يلزم منع التكليف وقد اشار في المقصد الرابع من احكام
النظر الى جوابه فلينظر فيه وجوزه بعضهم وهو المختار لما سبق من ان العلم بحقيقة النسبة الحاصل
عقيب النظر ضرورى وكذا العلم بالعلم بالسمع ونحوهما والحق ان النزاع لفظى كما ذكره والعلم
ليس مورا فيه منع اذ قد سبق في المقصد الرابع من المرصد الاول من الموقف الثانى ان الضرورة
كافية لنا في وجود العرض وانه لا يقوم بنفسه بناء على ان العلم اه فان قلت متعلق العلم فيما ذكر
هو الامتناع لا المستحيل الذى هو الامتناع فبناء المنع على ما ذكره غير صحيح قلت العلم بامتناع الا
يستلزم العلم بالامتناع نفسه واسناد اللازم يدل على اسناد الملزوم على ان الامتناع نفسه مستحيل ايضا
لانه لا يمتنع وجوده في الخارج واللازم وجود موصوفه فيه فان حكمه بعدم معلومه اه فيه مناقشة
وهى ان منع المعلومية هو المذكور فيما سبق ومنع الحكم بعدمها والا كان المانع مدعيا فالاظهر
في العبارة ان يقال فان منع معلوميته يستدعى تصوره ويمكن ان يدفع بان منع الشئ وان لم يكن حكما

بانا

المتبادر من سياق كلام المص ان مراده بالوجود الخارجي وقد تحقق في المقصد الثالث ان معنى وجوده العرض عدم دخول اللبث لا منهو فيهما من...

جتماع

بعدمه مطلقا الا ان بناء المنع ههنا على ما اشار اليه الشارح بل المص ايضا في صدر الكتاب بل

انهم يحكمون باستحالة المعلومية لكن يرد عليه ان مراد المانع منع التصديق بامتناع اجتماع الصدقين

لانه الذي ادعى ضرورته فليتامل ولذا علله قول الشارح ايضا لم يحكم بامتناع الاجتماع فلا ينافيه

نفي الامتناع وحمل العلم في قوله يستلزم العلم به على التصديق لدفعه قوله كما مر في صدر الكتاب كما

يشهد به الرجوع اليه وان كان له وجه ونفعه هذا ويمكن ان يقال في وجه المناقضة ان منع العلم بامتناع

الاجتماع يجوز للاجتماع فعنده يجوز لوجود الممتنع ولكن منع فعنده يجوز لوجود الممتنع مناقض لنفيه لان

تجويزه شاهد على بطلانه فليتدبر فالحاصل ان هذا هو الاظهر في العبارة ان يقال والحق ان هذا

الخ لان ما ذكره وان كان كلاما صحيحا في نفسه الا انه كونه حاصل ما ذكرا ولا وسعه له لا يخلو عن

نوع تكلف كما لا يخفى على المتامل في السياق المراد بالعلم السابق هو التصديق انما لم يقل المراد

بالعلم السابق ما يكون من جنس ذلك الضروري حتى يشمل التصور ايضا لان يكون النزاع لفظيا على

الوجه الذي حققه الشارح انما يتاتى في التصديق دون التصور على انه لو فسر الضروري مطلقا

بما لا يتوقف على علم سابق من جنسه يخرج التصورات الضرورية المركبة لاحتياجها الى الضروري

بعد جزا فيبقى ان يفسر التصور الضروري بما لا يتوقف على نظر وان فسر التصديق الضروري

بما لا يتوقف على التصديق سابق ومما ينبغي ان يعلم ان تفسير التصديق الضروري بهذا يستدعي ان

لا يكون التصديق الذي يستغني حكمه عن النظر ويتوقف طرفاه عليه ضروريا لكونه متوقفا على

تصديق سابق وهو التصديق بمناسبة المبادي لا طرافه النظرية فتامل عطف على ان

نظر لا يخفى انه عطف على لا نظر وان اورد لفظة ان في المعطوف عليه ليعلم بايراد عامل النصب

انه منصوب وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته لا يخفى ان دليل الوجود الذهني الذي الذي ذكر

على وجود المستحيل بالتغاير في الذهن لا يلائم هذا التحقيق الذي ذكره ابن سينا فليتامل فيه

وعلى هذا قول ابي هاشم اه لا يخفى ان هذا انما هو معقول بوجه للكنه الا ان يقال قوله لا معلوم له

بمعنى انه لا يمكن تعلق علمنا به من الحيثية المذكورة ويحتمل ان يقال معناه اه وعلى هذا

يحتمل ايضا ان يقال معنى كلامه ان ههنا علما وليس له معلوم موجود فان كلمة الا النفي

الجنس فيتبادر منه سلب الوجود وعلى كل من التقادير لا يكون الكلام في قوله كالعلم

بالمستحيل محجة بل للتمثيل لان الخارج والممكنات الحالية ايضا كذلك كما فصله فاعله الا

واما على ما حمله عليه المص فالظاهر انه مقحم وخالفه ابو هاشم اه قد سبق اشارة الى تابع

مقاصد المرصد الاول الذي في الابحاث الكلية للاعراض ان ما ذكر ههنا مناقض لما ذكره

هناك وبسطنا القول فيه بعض البسط فليطالع ثمة وقال الحكماء محل الكل النفس الناطقة وقال الخ

في التوفيق بين العقل والشرع ان المراد بالعلم هو النفس الناطقة باعتبار تعلقها بين البعض

من الامور العالية والاضافة على الاشباح السافلة يعوسه العلمية والعملية اليه الاشارة بقوله

قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف شاء اعتقاد النفع او ظنه الجواب

انهم افعال اختيارية فاما ان يقال بالقوى من الافعال الاختيارية والارادية واما ان يقال

بوجود الاعتقاد فيها واما ان يحصل بعضها دون البعض فانا نجد من انفسنا يعني

انا نجد ميلا هو مرجح لاحد المقدورين هو المرجح هو الارادة فيكون الميل هو الارادة ورد عليه

بانه لم لا يجوز ان يكون المرجح شيئا اخر لا نعتبره الميل لا بالعرض لا بالذات كما هو المستقلة عن الاشارة

او يكون مجموع امور يكون الميل جزءا من اجزائها فلا يكون الارادة ميلا فقط كما هو مدعاهم قوله

ومع ذلك لا يوجد اي الافعال المريد بل يعود اي اعتقاد الضرر له ولغيره للمعتقد من

الاعتقاد وضم وصوله اي النفع وضم حيرة اي النفع المعتقد والعين على سطر البدن وضم احدهما

اليهما جميعا ومن يؤثر موقع الصفة للاعتقاد اي اعتقاد كان ممن يؤثره وهو للاحتراز

عمن اعتقد النفع ولا يختاره فلا يكون باعثا له على الفعل والميل الذي ذكر تحوه اي يحصل اه

فان قلت الميل المذكور ان كان ارادة فالتعريف غير جامع وان لم يكن يلزم خلو القادر المختار

غير تامة عن الارادة بالنسبة الى المقدور الذي لا يقدر عليه قدرة تامة قلت يختار الثاني ويمنع

الملازمة لتحقق مبتوع ذلك الميل الذي هو الارادة اعني اعتقاد النفع على ان بطلان اللازم

ثم قال فيه التمني لا الارادة فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل فعلى الظاهر المراد الارادة
للفاعل الحادثة التي هي من الكيفيات النفسانية على ما صرح به في المواقف وتفسيرها باعتقاد النفع
او ظنه بما هو ثوبه فان القديمة لا تصلح فيها ذلك والحكماء ايضا مبنى على انهم قائلون بالارادة
وان قالوا انه موجبة للفعل وان كانت ملائمة له ولهذه المعادنة صح تفسيرها بالصفة المخصصة لاحد
طرفي المقدور بالوقوع وان لم يتحقق ايجاب اذا كان قصدا الى الفعل اه وقد سبق الآن ان الارادة
عند المعتزلة اما اعتقاد النفع او ظنه واما ميل يتبعه فالظاهر ان القصد والعزم عند بعضهم من مراتب
الميل حتى لا يكون جعلهم الارادة عبارة عن احدهما مخالفا للسابق فتدبر واما الاشاعرة فلم يجعلوا
العزم من قبيل الارادة لتخصيص القول بان العزم لم يجعلوه من قبيل الارادة ثم بان القصد ارادة عندهم
مع انه لا يكفي كما سيجيء في بحث العزم من ان القصد مقارن للعدم المقصود والارادة المفسرة بالصفة
المخصصة مقارنة للمراد اللهم الا ان يراد العزم المطلق ويجعل شاملا للقصد فلا يصح تفسيرها باحدهما
اصلا فان قلت يعرف عدم صحة تفسير الارادة باحدهما على انتفاء العينية والمشروطية مما لا وجه له اذ
لا دخل لانتفاء المشروطية في ذلك القدم حتى لو ثبت لم يصح ذلك التفسير ايضا قلت بعد التسليم ان التفريع
على ما ذكر لا على وجود الارادة بدونهما له مدخل فيه اذ لو تحققت المشروطية كان احدهما لازما للارادة
ضرورة لزوم الشرط للمشروط فلا يصح تفسيرها بلازمها وفيه انه انما يتم عند المحققين اذا كان اللازم محمولا
اللهم الا ان يقال كان يصح تفسيرها باحدهما مسامحة وان لم يصح حقيقة فالمقصود المبالغة في نفي تلك الصحة
كما ينبي عنه لفظ اصلا واعلم ان ظاهر كلام المص يدل على ان المعتزلة قائلون بان الارادة مشروطة
باعتقاد النفع او بميل يتبعه وليس كذلك بل هي عندهم نفس احدهما كما اشار الشارح بزيادة قوله
فلا يصح تفسيرها اه الا ان الوجه لكلامه ولكلام المص توجيها اخر وبما ذكره الشارح وهو ان يحمل على ان
الارادة عندنا غير مشروطة باحد الامرين خلافا للمعتزلة اي لبعضهم الذي قالوا بان احدهما معنا
شرطا لها فان من جعلها نفس الميل التابع للاعتقاد مثلا جعل الاعتقاد شرطا لها نعم للمعتزلة ان يقولوا اه
يمكن ان يقال الجواب عدم بمنع كلية تلك المقدمة ومنع ضروريتها ولا حاجة لنا الى اثبات التساوي

وعدم المرجح في الصورة المفروضة البتة نعم لو اثبتوا ذلك يكون نقضا لتلك الكلية التي ادعوا
ضروريتها بل عليهم ان يثبتوا تلك المقدمة الكلية او قدم مرادا ان دعوى الضرورة في محل
النزاع غير مسموعة واني لهم ذلك الاثبات فيختار ما هو الاقرب بالحس فان قلت يجوز ان
يتساويا في القرب والبعد بالنسبة الى اليمين نفي هذه الصورة يلزم ترجيح احد المتساويين قلت لم
لا يقولوا ان كان احدهما في عين اليمين والآخر في يساره يختار ما هو في يساره لان حركة
اليمين الى جانب التساوي الى اليسار سهل بالنسبة اليه وان كان احدهما في الفوق والآخر في التحت
لان الحركة الاختيارية تنضم هناك الى الطبيعة وان كان احدهما في القدام والآخر في الخلف
يختار ما في القدام ووجهه ظاهر ثم قال النفس يقال بالقوة النفس الى الشيء توقا وتوقانا
اي اشتاقت واما اذا فسرت بما اختاره اه وايضا اذا فسرت بذلك لم يصح ما ذكره الشارح
من تعلق الارادة بالشهوة لان الشهوة ميل جبلي غير مقدور كما صرح به في حواشي التجريد وقال
في شرح المقاصد هذا التفسير كما لا يقتضي كون الارادة من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه
وكذلك لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لجواز ان تكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من
شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت فلا يبطل ما قيل
ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة وصح ما قيل في
الفرق ويمكن ان يجاب بان قيد الحيثية هو المتبادر من التعريف اي انها صفة مخصصة لاحد طرفي
المقدور من حيث انه كذلك فلا تتعلق بغير المقدور واما تعلقها بالحيوة والموت ثم لان ارادتهما
ليست مقدورة لنا اه وما ذكره في حواشي التجريد في الفرق بين الشهوة والارادة من ان الشهوة ميل
جبلي غير مقدور بخلاف الارادة فانما هو على المشهور لا على التحقيق واما على ان الارادة اعتقاد
النفع او ما يتبعه هذا ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الجواب عن دليل الجبائي على استحالة كون
الارادة مرادة متأت هنا وقال الجبائي مستحيل اه واحتج بان الارادة المقدورة لو كانت مرادة
للفاعل لكانت تلك الارادة الثانية مسبوقة بارادة ثالثة والثالثة بارادة رابعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له

ويلزم التسلسل المحدود فان التسلسل انما يلزم لو كان كل ارادة مكتسبة بارادة مكتسبة وليس يلزم ذلك بل امكن قطع التسلسل بالانتهاء الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخلق الله تعالى كما في الكناية الافكار واتفق المعتزلة الا لكن اختلف قول ابي هاشم فقال تارة انه قول القائل ليست مالم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه ضرب من الاعتقاد والظنون وتارة انه التلهف والتأسف يشبه منه بالارادة لان الميل عند عدم تمام القدرة كالتمني فلا يجامعها لكن يجوز ان يكون الشخص مريد الشيء وكارها لضده في حالة واحدة بل يجامع كل واحدة فيهما ضد الاخرى منه الزيادة توطئة لقول المص لكن ضد ارادة الشيء اه فان ذكر القول انما يناسب هذه الزيادة لا قوله مجامع ضدها بل المناسب له ان يقال لكن ضد كراهة الضد اه كما اشار اليه الشارح وهو ظاهر انهمنه الزيادة ليست زيادة امر لا يفهم من كلام المص بل يفهم من قوله اذ المخالف للشيء يجوز اجتماعه معه ومع ضده كما لا يخفى ولكن ضد كراهة ضد هذا الضد كما ان ضد كراهة القعود كراهة القيام الذي هو ضده لان استحالة كراهة الضدين معا مما سنذكره الآن بخلاف استحالة ارادتهما فلا يمنع المص فكل استحالة ايضا فهذا لكن غرض الشارح هنا تقريب دليل الشيخ على وفق مدعاه وفيه ايماء الى اندفاع اعتراض المقاصد على استلزام ارادة الشيء كراهة ضده يتقرير المغايرة على ان منع المص يدفعه تفسير الاشاعرة للارادة بما يستطيع عليه بجواز بلا ارادتهما فان قلت المحققان قسم من المتغايرين والملازمة لا تجتمع مع التغاير المصطلح لان صحة الانفكاك معتبر فيه قلت هذا الا على العينية باعتبار المغايرة حيث قالوا ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت غيرها اه فحمل التغاير على المصطلح فلا يلزم من عدم التغاير الاصطلاحي العينية لجواز التلازم كالنوم هو ضد للعلم والقدرة كون النوم ضد للقدرة عند بعض الاشاعرة واما عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فهو ضد للعلم لا للقدرة وهو الشرط كراهة الضد اه وزاد في شرح المواقف ان شرط ارادة الضد الشعور به ايضا فعند علية لغو السهو ولكن كثر بل فيه بالكسر الانفكاك فانه اذا اريد هذا ولم يكره ذلك الجمهور او كره ذكره ولم يرد هذا المجهول فقد تكلم معنى التغاير كما تقرر

التي

الشيء لنفسه اه اطلاق الاستلزام مبني على اعتبار التغاير وقد يقال مراد الشيخ ومتابعيه ان ارادة الشيء كراهة الضد لكن يتعلق آخر للضد فالشعور بالضد شرط هذا التعلق فلا يدل ما ذكر على تغايرهما بالذات وفيه تامل مما لا يلتفت اليه لان مثل قولك زيد عين عمرو في بعض الاحوال وفي بعض الاحوال غيره مما لا يسمع وبالجملة صفة الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به فلا وجه لادعاء ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة الضد المشعور به وارادة الشيء الذي لا يكون ضده مشعورا به غير كراهته كما لا يخفى على المنصف يستلزم كون الضد مكروها قال في شرح المقاصد لو صح هذا الكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضدا للمكروه ولا مخلص الا بالتخويز عند تغاير الجهتين او بالتخصيص الدعوى بما له ضد واحد الى هنا كلامه وجوابه منع الملازمة المذكورة فان دليل استلزام ارادة الشيء كراهة ضده لزوم ارادة الضدين على تقدير عدم الاستلزام كما سنذكره الان ومثل هذا الدليل لا يقام على ان كراهة الشيء مستلزم لارادة ضده لجواز كراهة الضدين بخلاف ارادتهما عند الاشاعرة لجواز ان يوجد الضدين اه وايضا لجواز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة كما في كثير من الامور المشعور بها واعلم ان ما ذكره المص من جواز ارادة الضدين لا يصح في موضع ابطال كلام القاضي والغزالي في الاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا لجهة وانما يصح في موضع الجواب عما هو من الدليل الذي لم يذكره المص وهو انه لو لم يكن ضد المراد المشعور به مكروها لكان مرادا فلزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادان فتامل منع كون الارادة كذلك كيف ولو كانت الارادة موجبة لصفة وجودية ومؤثرة لها لا نقلت الارادة قدرة لثبوت اخص صفة القدرة كذا في ابكار الافكار اربعة عشر بل ثلثة عشر الا وله النظر الى ما وقع في النسخ واما بالنظر الى ما هو الصواب ان المقصد الذي جعل حادي عشر ليس من مقاصد النوع الرابع بل من فروع المعتزلة اذ لا تاثير له وتاثير علم الله تعالى عند الحكماء بالنظر الى انه قدرة ذاته

كالطبيعة للبسايط العنصرية سياتي ان الطبيعة هي الصورة النوعية للبسايط فانه لم
يتعرض لحدوث شمول الصفة اياها حتى يظهر الاحتياج الى اخراجها بالقيد الاخير كما توهم لتقريره
قوله فالنفس الفلكية قدرته على التفعيل الاول لجواز ان يحمل قوله كالطبيعة على البسيط لا التمثيل
حادثة بعد المبداء لانه الفاعل وتعميم الفاعل من المؤثر بواسطة اي بعد اذا كانت النفوس هي المؤثرة
في الطبايع والكيفيات كالعلم اي بعد ان حركة الحجر المرمي الى فوق بسبب الرامي وان كان فاعل
الحركة في المشهور هو الطبيعة المنجزة فان قلت هل سبق من الشارح في بحث ابطال المبدا للحركة القسرية
قوة مستفاد من القاسر وثبت هنا زمانا الا ان يبطلها معاكسات وكلامه هنا يخالفه
لان طبيعة الماء المتحرك الى حيز الهواء بالقسر مثلا ليست قوة مستفادة من القاسر قلت طبيعة المقسور
تحركه بواسطة قوة مستفادة من القاسر فيمكن ان يجعل المبداء الطبيعة وان يجعل تلك القوة فلا مخالفة
لكن ما في الكتاب موافق لما في الملخص هذا من كلام الشارح وقوله والصواب من كلام القايل
وهو سيف الدين الابهري وحاصل المذكور في الملخص ان الصفة المؤثرة اما ان تكون مع الشعور ام لا وعلى
التقديرين اما ان يكون مبداء لفعل واحد او لافعال كثيرة فالقسم الاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة
العنصرية والثالث القوى الحيوانية والرابع النفس النباتية وليس في الملخص دلالة على اعتبار قيد
الوحدة في المبداء والثاني والاول تركه ثم لا يبعد كون النسخة المشهورة سهوا والاحتمال ان يكون
مبنيا على اعتبار ان المؤثر هو النفس النباتية والكيفيات الالات لها الا ان يثبت من المصنف ان القوى
في الوحدة احتراز عن النفوس النباتية او لا يوجد مالنه للقوى سواه ولست افعالها مختلفة اذ المراد
من كون القدرة مبداء للافعال المختلفة ان يكون مبداء الفعل تارة واخرى لا اخر وليست القوى العنصرية
كذلك وان كان يصدر عنها افعال كالتبريد والاحراق من النار مثلا القدرة الحادثة على رأينا اه اجاب
عنه صاحب المقاصد بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شانها التاثير والايجاد
على ما صرح به الامدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه
يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم

لم يوثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى بل جميعها صادرة عنه تعالى فان قلت هذا القدر
تم الكلام ولا حاجة الى قوله فلو اراد الله تعالى اه لان جميع الممكنات اذا كانت صادرة عنه تعالى
فهو وقع واحد منها بقدرة العبد يلزم اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص وامتنع كما
بين في موضعه قلت نعم الا ان المص اراد بقوله واقع بقدرة الله تعالى ان قدرته تعالى متعلقة
بفعل العبد بدليل قوله لما ثبت من انه تعالى قادر على جميع الممكنات ولهذا احتاج الى قوله
فلو اراد الله تعالى اه واما قول الشارح بل هو واقع بتاثيرها وقوله بل جميعها صادرة عنه
هو بيان للواقع من الشارح لا انه مراد المص واراد العبد ضده اه قيل هذا فرض محض
يجوز ان يستلزم محالا آخر وذلك لان مناقضة ارادة العبد لارادة الله تعالى لا يجوز نقلا
لقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والجواب ان ما ذكر انما يتم اذا كان معنى الاية
وما تشاؤن شيئا الا ان يشاء الله ذكر الشيء واما اذا كان معناها وما تشاؤن الا ان
يشاء الله تعالى مشيئتكم فلا مناقضة لجواز ان يشاء الله تعالى حركة زيد ومشيئة زيد سكونه
غايته ان يوجد مشيئة زيد ويحصل مراده ولا يحذو رفيه الا ان يحمل مشيئة العبد على
الصفة الواجبة المقارنة لحصول المراد وذلك مخالف للعرف واللغة لا يحمل عليه كلام الله تعالى
ولا نسلم ان المانع اه فيه منع سنذكره في بيان التوحيد ان شاء الله تعالى جوز ابو الحسين مطلقا
نقل من الشارح ان قيد الاطلاق في نقل مذهبه وقع في غير موقعه كما يدل عليه كلام الامدي
حيث قال مذهب اصحابنا جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين خالقين
ومكتسبين واجمعت المعتزلة على امتناع ذلك مطلقا غير ابي الحسين هذه عبارته فالاطلاق
فيها قيد للامتناع عند غير ابي الحسين لا للجواز عنه ويرد عليه ان ابا الحسين اه وحمل
الاطلاق على مصطلح الاصول وكون عدم التقييد والتفصيل لعدم الاحتياج بناء على نفي القدرة
الكاسبة بعيد اذ المتبادر منه هو الجواز في جميع الصور واما الجواب بان ابا الحسين قال ذلك
على سبيل الفرض وتقدير صحة مذهب الاشعري كما مر نظيره ذكره في ارادة فضلا له لا يلايم

خلافه لسائر المعتزلة في امتناع مقدور بين قادرين مستقلين او كاسبة ومؤثرة لان مبنى
كلامهم امتناع القدرة الكاسبة كما صرح به المصنف وابو الحسين قائل بهذا المعنى فتامل
فلا يكون وقوع مراد الاقدر لكما فان قلت لا يجتمع قدرتان مؤثرتان والكلام فيه قلت
ابو الحسين يقول بقبلية القدرة المؤثرة على الفعل ومعنى المقدورية عنده ان القادر متمكن من
ايجاده وتركه حتى لو تعلق ارادته بايجاده ولم يوجد مانع الاقدر لاثر قدرته فيه بالفعل
فعلى هذا يوجد في الصورة المذكورة مقدور بين قادرين وان لم يوجد موجود بين موجدين
بالفعل ومنعه المعتزلة الظان المانع بعضهم وهم الجبائية القائلون بان الله تعالى لا يقدر
على نفس مقدور العبد تعالى عن ذلك علوا كبيرا فقيما ذكر في ابكار الافكار من اجماع المعتزلة على ذلك
سوى ابي الحسين تامل بل يكون لكل واحد من الاثنين ان هذا بناء على ما تحقق من ان
الاجتماع بين الشيئين اثنان واما على ما ذهب اليه بعض عظماء الصناعة الكلامية من ان
الاجتماع الواحد قائم بهما فالمعنى ان باعتبارهما فرد بعضا ولكن ان يجاب بان الكلام
ههنا هو المجموع لا لكل واحد فليس من محل النزاع والمراد بقوله ولا يتصور اثنان هما محل الفعل
واحدا ان يكون لكل منهما بالاستقلال محلا الفعل بمعنى في العبارة ادنى مسامحة وكذا الجد
تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار اعترض الامام بان الاختيار قبل الفعل باطل
عندكم ومنهم لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى فيه
وقلتم بان الاختيار واجيب بان الضروري هو التفرقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر
الى نفس حركة الاختيار مع قطع النظر عن الامور الخارجة بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان
الوجوب والامتناع لحالة اجزاء الفعل مع وصف الوجود او العدم او لحسب الله تعالى خلقه اولم
يخلقه لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس الفعل وقال الهمداني من المعتزلة هو ما يأتي
الفعل اه اعترض عليه بانه ان اراد بالتاتي الوجود ينتقض بحركة الماء في حرها وان
اراد السهولة ينتقض بالاختيار في العسرة وان اراد الفعل ان شاء سوف على الحسنة والاختيار

وانه فرع القدرة واجيب بان المراد هو المعنى الاخير ولا فرعه بحسب العلم قلنا الممنوع
من الفعل اه اجيب بان مراده تاتي الفعل من البعض هو بحاله في ذاته وصفاته فيخرج الممنوع
بلا نقض بالعاجز لان تاتي الفعل من العاجز عند تغيره من صفته الى صفته واما الممنوع فالتغير
عند قدرته في امر من خارج وتعذر ان الشارح شيئا دافعه فتامل حمى ان لكل وجود المصنف اه
فهل الفرق بين العاجز رأسا وبين الممنوع من الفعل من اظهر الوجدانيات لا يتوقف العقل في الجزم
فانكاره مما يقضي منه العجب باضدادها من النوم والفحم فان قلت في النوم اختلال الاعضاء
وفوتها فالسلامة هناك للآلات كما سبق صرح الشارح في المقصد الحادي عشر من مقاصد العلم قلت الاختلال
بحسب محله الادراك الذي اثبت فيما مر عنه الاختلال بحسب محله القدرة المنفي ههنا فان الاختلال
بحسب محليتها بسوء المزاج وما يقضي اليه المفقودان في نفس النوم اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل اه
فيه بحث اما اولا فلانه يستلزم ان لا يكون الامكان لازما لماهية الممكن كما يستلزم امكان التقدم
المنفي ههنا على قياس ما قيل من ان ازلية الامكان لا يستلزم امكان الازلية وقد عرفت صحته واما
ثانيا فلانه معارض بالقدرة القديمة واما ثالثا فلانه لا يلزم من تقدم القدرة على الفعل تقدم تعلقها
كما ذهب اليه مثله من قال بتقدم قدرة الله تعالى ذاتا وحدوث تعلقها الموجب لم ادوات في الكلام
على اعتراف الخصم بتقدم التعلق ايضا كان الدليل الزاميا لا برهانا ويمكن ان يجاب بان الكلام
مبني على عدم بقاء قدرة العبد عندنا فلا يجوز تاخر تعلقها عنها واما رابعا فلجواز تعلقها في
الحال بوجود المقدور في الاستقبال ولا حاجة في هذا الى توسيط الايقاع ولا الى امكان الفعل
في الحال اللهم الا ان يقال تعلق القدرة بالمستحيل صرح التعلق ممتنع سواء كان ممكنا ما ولا ام لا
في اي فالحالة اه اي لم يرجع ضميرهي اما القدرة بان يكون حال الفعل نصبا على الظرفية مع انها
المذكورة صريحا فيما سبق لان كون القدرة مع الفعل على فرض قبليتها وان كان خلفا محالا الا انه
لا معنى لجعله دليلا على امتناع الفعل قبل نفسه سيما عند ظهور الدليل الذي قرره الشارح كما لا يخفى
فان قيل الا حاصله ان القدرة في الحال متعلقة بالايقاع المتقدم على الوقوع زمانا فيكفي

امكان الايقاع في الحال ولا يستدعي هذا امكان الوقوع فيها فتامل وان كان غرضه عدم
الكلام فيه فانضا لو سلم الغرض فهو بحث يسع الانفكاك بينهما كما سبق في مقدمة ابطال الشيء فقال لا
يجامع الوقوع الذي فيلزم امكان الفعل حال الايقاع لان نقول اتصاف الموقع الي فان قلت
هذا انتفى في الامور الاعتبارية وذا النفي صحيح قلت اجيب بعد تسليم جوازه في الجملة في الاعتبارات
التي لم تنشأ من الغرض المحض بان اللازم ههنا وقوع امور اعتبارية غير متناهية في زمان
تعلق القدرة بالفعل ووجوده وهو زمان متناه ووقوع الامور الغير المتناهية في زمان
متناه محال ايضا نعم يمكن ان يقال انما يلزم التسلسل لو لم ينته الامر الى قدم فلسامل فانه قد
يراد به ان ولكن ان بعدده هكذا ان اردت بقولك حصول الفعل قبل الفعل في استحالة حصوله
في الزمان المتقدم قبل حصوله في الزمان المتاخر فلا نسلمها وان اردت استحالة حصوله قبل
حصوله مطلقا اي من غير تقييد بالزمان المتاخر فمسلم لكن هذا الحكم لم يلزم من تجويز حصول الفعل
في الزمان المتقدم بل من حصوله فيه مقارنا للعدم او بعض دليلهم اولا ان اجيب عن النقض
الاول بان ما يشترطون مقارنته حال الحدوث هو ذات العلم والفعل ولا يلزم منه القول بمقارنة
تاثيرهما له بل التاثير عندهم قبل حال الحدوث فلا يلزمهم القول بمقارنته حال البقاء حتى يلزم القائلين
بان تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه وعن الثالث بانهم يلتزمون مقارنته الارادة
للمراد حال البقاء ايضا ويمكن ان يدفع الاول بان تمام البعض لا يتوقف على قولهم بان العلم و
العالمية مؤثر حال الحدوث دون البقاء بل يكفي فيه انهم يوجبون مقارنة احدهما لحدوث الفعل
دون بقائه فقول الناقض بتاثير العلم معناه بالعلم الحدوثي ويرد عليه ان المراد بحال الحدوث
ههنا حال حدوث الفعل المؤثر والفعل قبل حدوثه معدوم فلا يعقل تاثيره في شيء فليس تاثيره عندهم
الا في حال حدوثه والثالث ان وجوب المقارنة للمراد حال البقاء لا يقولون به وجوازها لا يقدح
في النقض اذ يكفي فيه انهم يجوزون عدم المقارنة حال البقاء ولا يجوزون حال الحدوث وقد
يجاب عن البعض بانه يجوز ان يكون مرادهم في الصور الثلث بحال الحدوث الحال الذي يكون

الشيء

الشيء فيه لا موجودا ولا معدوما وما بناء على القول بالحال حتى يحصل الفرق بينه وبين حال البقاء وفيه
انهم لا يثبتون للموجودات حالة الواسطة الوجه الثالث ان قيل المعتزلة لا يقولون بالارادة
القديمة فكيف يستدلون بهذا الوجه قلت انما يناسبون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم
فيكون الزاميا اجيب بان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به هذا بناء على المشهور والا
فقد سبق من الشارح ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية بلا محذور على انك عرفت ما
في تحقيق الشارح ثم ان قلت امتناع الفعل ازلا على تقدير تسليمه لا ينافي ازلية التعلق بالوجه
فيما لا يزال قلت بل ينافيه لان التعلق عندهم انما يكون بالممكن حين التعلق وايضا ان
امتنع او لو بني الجواب على ان الفعل لا يمكن قبله كما قالوا في الجهة لا على معية قدرة العبد
لفعله سقط هذا السؤال كما لا يخفى الرابع ان قيل المناسب لاصل الاشاعرة ان كان سابق التكليف
بالايمان متضمن للتكليف بتحصيل القدرة عليه فلا يلزم تكليف العاجز وهو مدفوع بانهم يتعلقون
الكلام الى التكليف بتحصيل القدرة فيلزم التكليف بامور غير متناهية وغير مقدور كما لا يخفى
وهو تبين الاستحالة نعم يمكن ان يجاب بان وقوع التكليف يتفرع على ما سلمه بعضهم قدرة وهي سلامة
الاسباب والالات او القوة العضلية كما سياتي يلزم ان لا يتصور عصيان اي بالنسبة
الى الاوامر وكذا قوله فلا يكلف اي بالاوامر فالحاصل ان التكليف بالاوامر مما لا نزاع لاحد
في وقوعه وما ذكر يستلزم عدمه فلا يتوهم ان يقال التكليف بالنسبة الى النواهي فقط واما
في الاوامر فبالنسبة الى النهي اللازم بالنسبة الى الضد فتامل مما ليس مقدورا له الطاعة
يتعلق بالاعراض وفايدته ان المعتزلة قائلون بقدرة العبد على خلق بعض الاعراض وهو
افعالهم الاختيارية فقيد الاعراض بما ليس مقدورا له لا يحتاج انما جعل الوجه الرابع الزاميا ولا
انما خلط ما ليس له دخل في المقصود فتدبر قلنا يجوز تكليف المحال فيلزم جواز التكليف بالخلق
المذكور انما لم نقل فيلزم كون الكافر مكلفا بالايمان مع كونه غير مقدور له لان العاملين بجواز
تكليف المحال لا يقولون بوقوعه فضلا عن عمومه فلا اصرف الجواب لا ول انما منع بطلان الشرطية

المذكورة بقوله ولو جوز فليجوز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض فلسائل كلمن تركه بالكلية
قيل جعل ترك الايمان مقدورا او عدم خلق الجواهر غير مقدور مع ان جانب الفعل غير مقدور
في كل منهما حكم ولو قيل مقدوريته ترك الايمان بناء على كون الايمان مقدورا في الجملة كونه صادرا
عن بني نوعه بخلاف عدم الخلق لم يبعد فان الاعراض عن الشي عبارة عن تركه قصدا بكونه تحت تكون
من شان جنس المقدور به فتامل الاول انه لم يخلو القادر الى حاصل بانه لم يجوز ان يوجد القادر
في وقت فلا يوجد فيه شي من مقدوراته مع قطع النظر عن كون قدرته متعلقة بشي منها ام لا
وقد يقال فانهم بعض جزم الحكم بجواز الخلو بل وقوعه كما في اوان زمان القدرة المتقدمة على الفعل
عندهم اللهم الا ان يقال مرادهم جواز الخلو زمانا ممتدا في الجملة وبعدم القدرة على الفعل الا
لجواز كون التقدم آنا بان تعقبه الفعل في الآن الثاني فان قلت بعض المعتزلة وافقونا في ان القدرة
مع الفعل وهم الذين لا يجوزون الخلو ومراد الشارح بمذهبهم في القدرة الحادثة هو القول
بتاثيرها لا تقدمها قلت لا يلائمه السياق لان الفروع في فروع التقدم والمراد كون شرح هذا المقصد
كما لا يخفى وعند الاشاعرة القدرة الحادثة اه فان قلت هو الاشاعرة يكون حركة اليد مكسوبة
لزيد بخلاف حركة الحجر مع ان كلا منهما اثر للتحرك القائم به بحكم والا فما الفرق قلت مقدورية
الحالة مبنية على جواز سبق التعلق لان الحادث قد يوجد بعد موت القادر وهو نفوه بالدليل
من قبل فظهر الفرق الى ان يستحيل ان يوجد اه اشار الى ان المراد بالبقاء مطلق الوجود
فلا يتعلق به في الحالة الثالثة الظرف متعلق بالحالة متعلق بصرفه بكون منضما بمعنى الوجود
كما ان قوله عقيبها ظرف للفعل لا للتعلق لفساد المعنى والجبائي جعل حقيقة في الاستقبال
بحث لان هذا انما يصير وجها للتعبير بصيغة المضارع في الحالة الاولى لا للتعبير بصيغة الماضي في
الحالة الثانية التي هي حال وجود الفعل والاقرب توجيه كلام الجبائي هو ان تعلق القدرة
عنده عند الفعل والايجاد المتقدم على وجود الفعل والتعلق الحالي الحادث حالي عبر عنه بصيغة
المضارع بمعنى الحال وهو عند وجود الفعل ايجاد ملغى واما ابنه وابن المعتمر فقد جعلا التعلق

غير البقاء والايجاد منفصلا تضاد القدرة دون المقدور اي دون ذات المقدور وان كان
يضاد من حيث انه مقدور وانما قالوا العجز لا يضاد ذات المقدور لان المتحرك بيد المرتعش اذا
عرض له حالة حركتها ارتعاش لذات المقدور اعني الحركة باقية بالاضطرار لا فرق بينهما الا انها
يوجد له اي لا فرق بوجود القدرة في احدهما دون الاخر وان وجد الفرق بالنسبة الى وجود
صفة وجودية في احدهما وهي العجز دون الاخر فالحصر اضافي وبهذا ظهر امكان الجواب
عن الاول بوجود الفرق بهذا الاعتبار ايضا وحاصل الفرق الذي ذكره المحشي بان زوال القدرة
مضاد دون الزمانة وبناء على ذلك حصول الفعل من احدهما مضاد دون الاخر والا لزم
اجتماعهما الوجوب جعل نيتها الا لزوم اجتماعهما بناء على ما تقرر من ان القدرة الحادثة لا تعلق
عند الاشاعرة بما في غير محلها ثم ان هذا الدليل بعينه يدل على عدم تعلق القدرة بالمتلبس
الضد وذلك ظ ولا على تسليم البدل اه سواء كان معنى البدل ان كلا من الضدين منفردا
عن الاخر يجوز تعلق القدرة الواحدة به ابتداء او كان معناها جواز تعلقها به بعد
تعلقها بالاخر فان قوله ولا شك انه يدل على نفيهما جميعا واما تجويز كثير من اصحابنا
للتعلق على البدلية مع قولهم بان القدرة مع الفعل فهو بالمعنى الاول لا الثاني والا لزم
القول ببقاء القدرة وكونها قبل الفعل وقالت المعتزلة اه يرد عليهم ان السهو
مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة الواحدة متعلقة بالضدين مع ان يكون القدرة المتعلقة
بالعلم متعلقة بالسهو وهذا خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من ان السهو ليس بمقدور
كما يجد من نفسه عدم القدرة على الالوان والطعوم فان اجابوا بان السهو عدم ملكة
للعلم لا ضد له قلنا بعد التنزل عن لزوم كون الشك سهوا انكم اتفقتم على ان العلم وجميع
الاعراض لا يبقى الا بطريان ضد على انا بالمعنى المتعارف فيلزمكم ان لا يبقى العلم الا بطريان
السهو وللمعتزلة في التفصي عن هذا الالزام اختلافات مذكورة في ابكار الافكار لا يناسب
ذكرها في هذا المختصر من جنس واحد من المقدورات على تعاقب الازمنة اي الموجبة على التعاقب

والمراد بالجنس النوع فان الجنس يطلق لغة على النوع كما اشار اليه الشارح في ثالث مباحث الحركة
فان قلت المتماثلان لا يكونان من جنس في اضداد المتماثل كما سبق هو الاتحاد في النوع فما فايدة قول
الشارح من جنس واحد قلت فايدته هي الاشارة الى ان التماثل المتماثلات التي جوز المعتزلة تعلق
القدرة بها بالنسبة الى كل واحد من الجميع لا بالنسبة من واحد الى اخر ومن ثالث النسبة اراد ابو هاشم
جواز تعلق القدرة الواحدة بهذه الحركة وتلك الحركة وهذا السكون وذاك السكون الضامع وجود
التماثل بين الحركتين والسكونين وهي القوة الفصلية قال في بحث الحروف المصوتة من شرح الملخص العصب
جسم منبته الدماغ او النخاع وهو ابيض لدن في الانعطاف صلب في الانفصال خلق ليتم به للاعضاء الحس
والحركة والرباط جسم يشبه بالعصب واذا اجتمع العصب والرباط فاعلم ان العضلة جرم مولف من العصب
والرباط ومن ليفهما ومن اللحم الحاشي في خللها والغشاء لها وهي اذا تقلصت جذبت الوتر وهو الملتئم
من الرباط والعصب النافذين الى جانب العضو وينبسط فيتحرك العضو واذا انبسطت استرخى الوتر وتباعد
العضو وتوجيه ان القدرة الحادثة ليست موثرة عند الشيخ فان قلت لعل الامام اراد
شرايط تاثير المؤثر الذي هو الله تع قال الناظر شرايط عادية اذا قارنت القدرة
الحادثة واصمعت بها حصلت التاثير ووجد الاثر قلت عبارة الامام في المباحث المشرقية وفي
ساير كتبه صريح في اعتبار تاثير قدرة العبد حيث قال فيها وان اراد القوة التي انضم اليها جميع
حتى صارت مؤثرة في احد الضدين وقال في الملخص في تحقيق كون القدرة مع الفعل وبعده
والتحقيق ان اردت بالقدرة القدرة المؤثرة حال اجتماعها جميع الامور المعتبرة في المؤثرية استحال
تاخر الفعل عنها اللهم الا ان يكون اطلاق التاثير مجازا باعتبار جري العادة بتحقق الفعل معها
بلا تخلف عادة فصار الحاصل ان القدرة مع جميع جهات حصول الفعل معها عادة لا تتعلق بالضدين
وبدونها تتعلق بهما لنا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع لا يقال يكفي الفرقة لجواز ان يعود
الى العادة بخلق القدرة مع الفعل في الممنوع دون الزمن كما مرت في المصد السادس جوابا عن
سؤال الامام على كون الممنوع قادرا بدعوى الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد لانا نقول التفرقة

المذكورة

المذكورة توجد مع قطع النظر عن العادات وفرض تخلق دفعاته فلا يتم الجواب
المذكور في ذلك المقصد لتحقق الفرق بوجود الصفة الوجودية اعني القدرة في الزمن دون المقيد
قلت حصر الفرق هنالك في جريان العادة اضافي كما نبهنا عليه هنالك لو استدلوا بالتفرقة مع قطع
النظر عن العادات تعين في الجواب ان يقال التفرقة بالنسبة الى وجود العجز في الزمن دون
المقيد وقد اشرنا اليه ايضا وما يقال ان الى في الدليل على كون العجز صفة وجودية
ولعل الاشاعرة انما لم يحملوا كلامهم على ان المراد من العجز انه عرض للاعضاء مع انه يلزم وجوديته
على هذا ايضا لان القدرة عندهم وجودية فلو حمل العجز عندهم على ذلك لكان ينبغي ان يكون
القدرة عندهم عبارة عن سلامة الاعضاء كما اشار اليه والزمن عاجز عن القعود
هل معنى عجزه عنه انه لا يمكنه ان يأتي عن نفسه قد يناقش فيه بان غايته هو امتناع الانفكاك
عنه وقدمر انه لا ينافي القدرة كيف ولو نافاه لزم كون المقيد عاجزا اللهم الا ان يلتجاء
الى دعوى الضرورة وفيه ما فيه متعلقهما واحد فيه بحث لجواز ان يتعلقا بالواحد الذي
هو القيام غايته ان تعلق القدرة بعرض وجوده بخلاف تعلق العجز وهذا كما ان متعلق
الارادة والكراهة واحد وتعلق الارادة بعرض الوجود بخلاف تعلق الكراهة اذ لو
اختلف متعلقهما لم تتضادا فان قلت يجوز ان يعرض التعلقان الوجود فيتعلق الضدان
بالضدين قلت كلامه هنا في الارادة والكراهة وتعلق الكراهة لا بعرض الوجود
هو الاجماع على عجز الزمن عن القيام ولنا ان نقول الاولى ان يقول لعجز الزمن عن القيام المعدوم
مجاز لا حقيقة لما بيناه فعيل هي معدورية له وان كان لا علم له بها فيه بحث لان القادر
هو الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا بالعلم كيف والاستدلال بالقدرة على العلم
هو المسلك القديم عند محققي المتكلمين كما سيجيء في الالهيات وما جوزه فيها من صدور قليل متقن
عن قادر غير عالم بعيد لان البيان المذكور يعم القليل والكثير وقد تقدم في الجواب بعضهم يقولون
لعدم الشعور بجزء وقيام النوم بجزء اخر كما يقوله الاستاد وفيه نظر لان المفروض ان القدرة

قائمة بما تقوم به النوم كما يشهد به السياق والمدعى ان الذي تقوم به القدرة لا بد ان تقوم به
العلم بمقدورة الصادر عنه فليتامل وقال الاستاذ ابو اسحاق من غير مقدورة له الى الافعال
الحادثة غير مقدورة له فلا ينافى ما اختاره من عدم الفرق بين ادراك النايم وادراك اليقظان
فيكون ادراك النايم ايضا مقدورا كادراك اليقظان والاظهر فى دفع المنافاة ان مراده من
عدم الفرق بينهما عدمه فى الادراكية لا عدمه من جميع الوجوه حتى يشمل المقدورية وعدمها
لم يبعد عند التشكيك فى تسويتهما حق اليقظان اراد التسوية فى الضرورية وعدم المقدورية
كما انه المراد بالتسوية بينهما فى النايم ثم الاظهر ان متعلق التشكيك المدعى بعده عن المعقول هو
الفرق بينهما الثابت بلا شبهة لا نفى التسوية لان المتبادر ان التسوية ثابتة فى نفس الامر والتشكيك
فيها بعيد عن المعقول وليس المراد هذا ولكان مراده التشكيك الثابت فى تسويتهما فان التسوية متضمنة
للتشكيك فى الفرق ويمكن ان يحمل على ظاهره ويكون بعده عن المعقول بناء على ان ايقاع الشك فى التسوية
يتضمن تجويزها لان الشك تساوى الطرفين فليفهم واما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين اه فيه
بحث لانه ثبت بالاحاديث الصحاح ان النبى صلعم جعل الرؤيا الصالحة جزءا من ستة واربعين جزءا
من النبوة وعد بها قبل الوحى ستة اشهر فكيف يكون خيالا باطلا اللهم الا ان يقال الباطل مطلقا
عند المعتزلة هو كون ما يتخيله النايم ادراكا بالبصر رؤية وما يتخيله ادراكا بالسمع سمعا وهكذا
واما كون العلم الحاصل فى النوم خيالا باطلا وكون النوم مضادا للعلم فانما هو بالنسبة الى عامة
الخلق واما عند الاصحاب فالظاهر ان الكل بالنسبة الى عامة الخلق يؤيده تعليلهم ذلك بعدم جرى
العادة بخلق الادراك فى الشخص هو نايم للدلالة على جواز ذلك بطريق خرق العادة كما فى
المعجزات والكرامات ولان النوم ضد الادراك اه فيه شايبة مصادرة على المطلوب الا ان
الاعتراض على مضادة النوم للادراكات بتحققها فى النايم فالجواب عنه بانه لا ادراك فيه
لان النوم مضاده مصادرة لم يسع لا انتقاشه اه فان قلت قدم انه لا تمانع فى الصور الذهنية
وانما هو فى الصور الخارجية فكما جاز ان ينتقش النفس بالصور الكثيرة المتضادة المتخالفة فى المقدار

الواردة عليها من الخارج فلم اشتغال الحس المشترك بالصور الخارجة وبما يرد عليه من القوة
المتخيلة قلت هذا قياس للحس المشترك على النفس الناطقة والصور الحسية الحاصلة ترتسم فيه على الصورة
الفعلية والفرق ظاهر فالقياس ساقط واذا استغنى عن هذا الشاغلان او احدهما سياق كلامه يدل
على ان كلا من ذينك الامرين صارف مستقل كما هو الظاهر فقوله او احدهما محل تامل بل به
ويكون الخيال آلة ولما كان الحس المشترك ان ترتسم الصور فيه من الخارج حكم الوهم عليها
بذلك وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا اولاً السبب الا اعتماد على رؤيا الكذابين والشعراء لتعود
متخيلها بالانتقالات الكاذبة الباطلة والصفراوى يرى ان طبيعة الصفراء حارة يابسة
وطبيعة السوداء باردة فظهر وجه المناسبة ومما يوجبه مرض او غلبة خلط ان قلت
كلامه السابق يدل على ان نوران الخلط الذى هو عين غلبته توجبه مرض فما يوجبه غلبة خلط
هو بعينه ما يوجبه مرض فلغط او هذا ليس فى محله قلت فليكن بمعنى الواو او للتخيير العبر
ومثله كثير فى المفتاح او يراد بما يوجبه مرض ما يوجبه لو سلط انادة بخار الاخلاط من الاخلاط
الاربعة التى هى السوداء والصفراء والدم والبلغم بقرينة المقابلة اضغاث الاحلام الاحلام
جمع حلم بالضم وهو ما يراه النايم واضغاثها تخاليطها جمع ضغث واصله ما جمع من اخلاط
النبات وحزم فاستعير للرؤيا الكاذبة وانما جمعوا للمبالغة فى وصف الحلم بالبطلان كقولهم فلان
يركب الخيل او لتضمنه اشياء مختلفة وقيل هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة هذا ابناء على ان
العجز صفة وجودية او عدم ملكة يناقض ذلك فان قلت حمل المائة الاخرى مقدور بشرط عدم
انضمامها الى المائة الاولى وهذا القدر يكفى فى اطراد ذكر الاصل قلت كلامهم فى المائة الاخرى ولو
منضمة الى الاولى والا فمجموع المائتين واعتبار انضمامها اليها لا يخرجها عن كون حملها من جنس مقدورات
العبد فلنا فى الرد عليهم اه وايضا ببعض ذلك الذى ذكر القدرة على حمل اجزاء المائة فان القادر
على حمل المائة قادر على حمل عشرة وعشرة اخرى ضرورة فلو تم فاذكر لدل على انتفاء تعلق القدرة بكل
من العشرين مثلا تامل قال قالوا المحل وان كان مختلفا اه لا يخفى ان اصلهم اذا كان هو

تعلق القدرة بمقدورين من جنس في احدهما محلين مختلفين لم يتفرع هذا القول الا ان يبني على
ان مذهبهم وجوب تعلق القدرة بالمقدورات من جنس في احدهما محال متعددة لا مطلقا بل لا
وجد ما يوازي اعتمادات متعلق القدرة فيما له اعتماد و ح لم يستقم قوله في الجواب فان قلتم
انه لان يجب كون المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين لا يكفي في وجوب التعلق
على هذا التوجيه والظاهر ان ما ذكره ههنا تتمة للفرع الثالث فان الاجسام المتلاصقة في
محال مجتمعة لا يكفي في حملها قدرة واحدة لكن يتوجه عليه بعد تسليم ابتنائه على التوليد نقل
الكلام الى حمل اجزاء الماسة المجتمعة والاظهر في التقرير ههنا ما ذكره الآمدي حيث قال ولو
انفعلوا عن هذا قائلين بان الحركة القائمة بالماس المتصلين محلها واحد لما امكنهم الانفصال
في المائيين المنفصلين تامل فمنهم من قال ان الحق ان يقال ان الحجر واقع بمجموع القدر التي من
حيث هو مجموع وكل من الشخصين لا يستقل بالحمل على الوجه الذي وقع باجتماعهما عليه الا ان
كلا منهما يستقل بحمله في الجملة كما سيجي مثله في مباحث التوليد من الالهيات لكن لم تقل به المعتزلة
فلذا ورد عليهم الرد الى جهات مختلفة قيل انما خص الجهات المختلفة بالذكر لان صدور
الحركات الى جهات مختلفة من القدرة الواحدة ابعد من صدورها الى جهة واحدة لا انها الى
واحد فنبه على تجويزهم ذلك بالطريق الاولى وقيل بل لانهم لا يجوزون توليد القدرة
الواحدة حركات لمحال متعددة الى جهة واحدة وهو من قبيل تحكماتهم الباردة وفيه
ايضا مناقضة اصلهم من وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة بجميع اجناس مقدورات الحلول
لم يجدوا الى العفو سبيلا فان قلت لهم ان يقولوا تولد القدرة ابتداء ما هو فوق منه بواسطة
او اكثر في صورة الاجتماع التحريك للحجر الذي يمسه اليد بلا واسطة وما بعد بواسطة او
اكثر قلت يمكن ان يمس اليد جميع الاجزاء في صورة الاجتماع كما اذا وضعنا سطحا جوهريا
مركبا من الجواهر الفردة ووضع على الكف ويرفع وان لا يمس في صورة التفرق الا
بعض الاجزاء وهو ظ فلا يجري الفرق المذكور في جميع المواضع وهما تعلقناه سي

ان كلام

ان كلام الجبائي الآتي السياق الكلام يدل على ان الجبائي يقول بوجود القدرة على تحريك الاجزاء
المجتمعة وتخلف التحريك عنها لمانع الاجتماع وغيره لا يقول بوجود القدرة فبملاحظة هذا التفصيل
يصح جعل كلام الجبائي هو عاد ابطالا لان الشارح نظرا الى ان الفرع الثالث المذكور في المتن تولد
القدرة الواحدة في محال متفرقة حركات متعددة لجهات وعدم توليدها في محال مجتمعة فاندرج
فيه مذهب الجبائي تمام ملاحظة الباب لانهم بعد ما اتفقوا على عدم التوليد ههنا فالجبائي على تحقق
القدرة على التحريك وتخلفه لمانع والباقون على انتفاء القدرة عليه يشعر بما ذكرته قول الشارح
من تتمة النوع الثالث لان المزاج كيفية متوسطة اه كون المزاج عبارة عن الكيفية المتوسطة
انما هو مذهب الاطباء واما عند الحكماء فكيفية اخرى حادثة عند الانكسار التام قلت فليست القدرة
نفس المزاج اه قد يقال يجوز ان تكون لمتبوع واحد باعتبار مختلف توابع متساوية فتغاير التوابع
لا يستلزم تعدد المتبوع وهذا انما يرد اذا جعل دليل التعدد اختلاف الآثار واما اذا جعل كون احدهما
ملموسا دون الآخر وجعل اختلاف الآثار مؤيدا له فلا وقد يستدل على التعدد بان المزاج يوجد
في المعادن والنباتات ولا قدرة فيهما فقد ثبت تغايرهما وفيه ان هذا الدليل على مغايرة المزاج
الحيواني للقدرة الموجودة في الحيوان وهو المقصود قد يمانع القدرة بمعنى التمكن اللغوي
فان قلت المانع هو النقل قلت المراد بمانعها باعتبار النقل والكلام العارض له وقد يقال
التمكن في تحقق القدرة فمن اصابه الاغماء هو الوجدان فالتمكن بدونه المغايرة من اول الامر
اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان اه قال في العدة بهذا المعنى مبدأ الجميع الافعال
ولا تختص بمبدئية بمعنى تمكن به صدور الافعال الشاقة قطعا وليس مراده الاختصاص ايضا
بل مساواة مبدئيتها ثم قال والحاصل ان القوة هي القدرة الكاملة ومبدئيتها اصل القدرة
هذا وتفسير القدرة بالكون المذكور مسامحة لانه اعتباري لا وجود له فالمراد صفة بها الكون
فلا حجر في الانفعال دليلا على الشدة لا يخفى ان وجود اللازم من حيث هو لازم لا يدل
على وجود الملزوم الا ان يثبت المساواة سهوا ولم يصرح بها ههنا فالاقرب ان يقال الضعف

يلزمه الانفعال وعدم الانفعال يدل على الشدة والقوة اعني الصفة المؤثرة او بدل الصفة
بالامر ليظهر تناوله للصورة الجوهرية المؤثرة لكان اولى واما الاثم وهو الامكان تبع
الامام العلاقة بين القوة والامكان والذي يطلق عليه القوة هو الامكان المقارن للعدم
فلا تغتر بما سيذكره المص بناء على ان المعنى الذي هو حاصل ما ذكره انه شبه الحصول والوجود
بالفعل في كونه متعلق القوة وان كان القوة في الموضعين بمعنى والمهندسون يحملون ان
قال في الباحث المشرقية ثم ان المهندسين لما وجدوا بعض الخطوط من شانه ان يكون ضلعا
لمربع وبعضها ليس كذلك ولكن جعلوا ذلك المربع قوة لذلك الخط كانه امر ممكن في ذلك الخط
وخصوصا بما اعتقد بعضهم ان حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على مربع نفسه ثم قال فاذا
عرفت العقل عرفت القوى وعرفت ان غير القوى اما الضعيف واما العاجز واما السهل الانفعال
واما الضروري واما غير المؤثر واما ان لا يكون المقدار الخطي ضلعا لمقدار سطحي مفروض
فقد ظهر من كلامه مقابل كل معنى من معاني القوة وانه مشتق من القوة القوي على جميع المعاني
خصوصا اذا اعتقد ما ذهب اليه بعضهم قال رح اما هذا الاعتقاد ضعيف لان السطح
لا يحصل من الخط كما ان الخط لا يحصل من النقطة وكما ان الجسم لا يحصل من السطح بل هي
اعراض لها ولا يقوم العرض بالوجود على محل القايم هو به نعم يتوهم حركة الخط على مثله يتخيل المربع
واما ان حدوثه بها فكلا ولذلك قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي مربعه يساوي مربعيهما
اي ولان المهندسين يجعلون مربع الخط قوة له قالوا وتر القائمة قوي على ضلعيها اي على مربعي
ضلعيها وارادوا ان مربعه يساوي مربعيها والتقريب اي بمجموع مربعيهما حتى يكون قوة للوتر
فيندرج في قولهم مربع الخط قوة له وهذا الكلام يستدعي نوع توضيح فنقول وتر القائمة هو الخط
الواصل بين ضلعيها والمربع قد يطلق على العدد الحاصل من ضرب عدد في نفسه مثلا اذا ضرب
عشرة في نفسها حصل مائة فالمائة مربع العشرة والعشرة جذر المائة وقد يطلق على سطح محيط
بها اربعة اضلاع متساوية وهو المراد ههنا كما هو الظاهر واما ان مربع الوتر يساوي مربعي الضلعين

ستقف على كلام من المعتبرين فلننصرف على المعنى الاول ونتضح على المعنى الثاني ايضا فنقول اذا
فرضنا كلا من ضلعي القائمة عشرة اجزاء متساوية ثم مربع كل ضلع مائة منهما لانها الحاصلة
من ضرب عشرة في نفسها ومربع الوتر مساوي مربع مجموع الضلعين اعني المائتين فالوتر جذر
مائتين وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة
عشر في نفسها مائة وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة
وعشرون فلا بد ان يكون جذر المائتين فيما بينهما واذا تحققت هذا تحقق المساواة على
المعنى الثاني ايضا فليتامل ومبداء التغيير في اخره قال الشارح رح فهو يشتمل التحديد القوة
بحسب الاصطلاح تناول القوة الفعلية والانفعالية اعني التي تهيئ محلها لنحو الفعل والانفعال
فلذلك اخره وان كونها التغيير شامل للفعل والانفعال وقال ايضا فان قلت هل يطلق القوة
المؤثرة على القوة الانفعالية قلت صرح بذلك بعضهم وادعى انهم ارادوا بالتاثير ههنا التغير
مطلقا سواء كان تاثيرا او تاثرا ثم قال بعد نقل قول الكاتبي القوة بمعنى الصفة المؤثرة عرفها
الشيخ بانها مبداء التغيير في آخر من حيث هو آخر وهذا الكلام منه يدل على اطلاق القابل على المعنى
المساوي للتاثير والقبول كما مر فقد ظهر لك من سياق كلامه انه حمل التغيير في تعريف الشيخ على
المعنى الشامل للتاثير والتاثر وجعل التعريف شاملا للقوة الفعلية والانفعالية وفيه بحث
لان السعي بحسب عمومه وان كان اعم الا ان اعتبار كون ذلك التغيير في آخر يدل على تخصيص
التعريف بالقوة الفعلية لان المتبادر هو المغايرة بين محل المبداء ومحل التغير وباعتبار
كما لا يخفى اللهم الا ان يقال الاخرية معتبرة بالنسبة الى الفاعل مطلقا في حاصل التعريف انها مبداء
التغير من شيء في آخر والتحقيق ان المعالج فيه المعالجة من الطب العلمي وهي لا تختص
بالنفس لانها لا تكون الا بالالات البدنية نعم يمكن ادعاء اختصاص الطب العلمي بالنفس وان
كان حصوله لها بمعاونة الالات البدنية فالمعالج بكسر اللام لا يليق التحقيق الا المجموع و
اما المعالج بالفتح فيحتمل ان يكون هو المجموع ايضا لان النفس لما جاز تاثيرها عما ادركته قواها

بان يتقشر بملكات تلك الحركات المرسمة في القوى ويحصل لها بواسطة تلك الانفعالات اعراض ثابتة كالغضب ونحوه جاز ان يتاثر ايضا من الاحوال البدنية العارضة تقوى من الصحة والمرض والجواب ان الاثر في الفعل لا مستند اليها الفعل حقيقة وانما مستند الى الفاعل فالاولى النفس الفلكية قال الشارح في حواشي التجريد انحصار القوة المشاعرة التي تكون مبدأ الفعل واحد في النفوس الفلكية مما لا دليل عليه وكذا الكلام في ساير الاقسام ولعلهم بنوا ذلك على ما وجدوه ولم يدعوا في ذلك حصرا عقليا كما في انحصار العناصر وانما كان هذا القيد موجبا اه اشارة الى جواب بان قال العقول كون القدرة في الانسان موجبا بخصوص الحدوث وخروج ما كان داخلا قبل فكيف انعكس الامر ههنا وحاصل الجواب ان المذكور ههنا ليس تقييد لما قبله في التحقيق بل ازالة للقيد المتوهم منه وهو وجوب المغايرة الا انه لكن في ازالة قيد الحيثية على كفاية التغاير الاعتبارى نوع مناقشة سيدفع بلزوم المتدرك كما اذا لم يحمل عليه فتامل مجازا متعلق في المعنى بقوله سبب القدرة عليه لا سعار بدا عليه تاخره عن ذكر القول وبدل ايضا ورات الدرج فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظ التي تحت مقارنتها لعدم المراد وقد سبق ان الارادة بحسب مقارنتها للمراد عند اهل التحقيق هذا الكلام لغيرهم ولعله الحكماء لان اللازم للقدرة على تقديره هو الامكان الذاتي فيه بحث اذ يحتمل ان يكون مراد الامام امكان الفعل من القادر كما هو الظ وسيجيء في مباحث السكون من الالهيات ان الصحة من ستخص غير الامكان الذاتي الذي هو الصحة في نفسه فان قلت حمل الامكان على ما ذكرته ليس بمحتمل لان مقصوده بيان العلاقة للاطلاق القوة على الامكان والامكان الذي يطلق عليه القوة ليس كل الامكان بالمعنى الذي ذكرته قلت هذا مشترك الورود على المعنيين اذ ليس الامكان الذي يطلق عليه القوة هو الامكان الذاتي ايضا بل الاستعدادي والجواب على تقدير تسليم تساوى الامكانين في عدم اطلاق القوة عليهما ان الحصر في قوله هو الامكان الذاتي اضافي بقرينة قوله لا المقابل للفعل فتامل وقد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد اه حاصل الفرق بين المثالين ان الاسود من حيث هو مع ذاته يمكن ان يصل بيضا واما الهواء فانما يصير ماء اذا فسد صورته النوعية لا داخله في قوامه فلا يمكن

للهواء المركب من الهيولى والصورة المخصوصة امكانا ذاتيا ان يصير ماء نعم لو اريد بالهواء هيولاه مثلا لامكن ذلك امكانا ذاتيا ان قلت هذا المجموع لا يمكن امكانا استعداديا ان يصير ماء فلا فرق قلت الاستعداد انما يعتبر بالقياس الى المادة وان وصف به المجموع ولا كذلك الامكان الذاتي وهذا كما ذكره اولا فيه بحث لان الكلام انما يلزم على ما حمل عليه كلام المص عليه اما لو حمل قوله اولا والمراد ههنا جنسها المراد في هذا المحل بالقوة التي اطلق عليها القوة جنسها وحمل قوله ثانيا وقد يقال في العرف للقدرة نفسها انها قد تطلق على نفس القدرة لم يكن تكرارا اصلا فان قلت قوله في العرف ياتي عن حمل القدرة في كلامه الثاني على تمامها اذ اطلاق القوة في العرف على جنس القدرة ليس الا قلت لا تكرار في الثانية على حمل القدرة في كلامه السابق على تمامها لا على جنسها وفي الثاني على جنسها فتامل من غير ان يفكر في نفسه نعم فالراجح المشهور في الكتب في تعريفه انه لا زيادة في الفعل الصادر وان المنعم يحصل منها من الحرارة دجاج خز بالضم من الخبز اي خبز لئيم وهو الغريز ايضا وهو معرب فان الخلق لا يتصور فيه ذلك وقد يناقش فيه كما ان تعلق الخلق بالقيام والقعود مثلا مع انها ضرورى لا بد لنفيه من دليل محبة الله تعالى كما اه ذكر محبة الله تعالى في عداد الكيفيات النفسانية استطرادي لا انها هي التي تحصل بذوات الانفس من الاجسام العنصرية اذ قد سبق ان الاختصاص المعتبر فيها اضافي بالقياس الى النبات بل لان الصفة القائمة به تعالى ليس من قبيل الاعراض كما سلف او منفعة او مشاكلة وان قلت سيجيء ان الله احد كل الملايم فظاهر ان تخيل اللذة موجود في جميع الصور الثلث فما معنى جعل حوله او منفعة او مشاكلة قيدا للقول من لذة قلت المراد باللذة ههنا معناها اللغوي قال في شرح المقاصد لا شك ان لفظ اللذة او الالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي قالوا والابر ان يكون لكلا الصدين اه فان قلت لا يشترط ذلك في ترك الصلوة بفعل ضدها فاما ان يقولوا بان الصلوة مقدور حال كون ضدها مقدورا او لا يقولوا اذ كان فان كان الاول فهو خلاف كلامهم

في تعلق قدرة واحدة وقدرتين بضدين معا ضرورة ان المقدور لا بد ان يكون مقارنا
للقدرة عند تعلقها به وذكر بعض ان اجتماع ضدين وهو سهو وان كان الكافر الصلوة مشروطة
لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلا بل ما لسان فلسيس ادهم
كون الضدين في الترك معدودين متقابلين على سبيل البدل وذلك لا ينافي ما ذكر في تفسير
عن الترك وما عدا الرضاء المفسر بترك الاعتراض فلا دلالة فيه على ان نفعله الا فقران من بعض
كما في قوله تعالى اروني ماذا خلقوا من الارض وقيل اللذة ادراك الملايم قال ابن سينا
فانه ذكر في الفصل الاخير من المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملايم
من حيث هو ملايم وذكر ايضا في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان العقول مشتركة في ان شعورها
بموافقها وملايمها هو الخير واللذة الخاصة وذكر في الادوية القلبية ان اللذة ادراك لحصول
الكمال الخاص بالقوة المدركة الا انه قال في هذا الفصل من هذا الكتاب سبب اللذة مجرد ابتداء
الخروج الى الحالة الطبيعية هو حصول الادراك ولما عرض ان كان حصول الادراك مع
الخروج عن الحالة الطبيعية ضد ان كانت اللذة مع الخروج عنها فظن ان ذلك سببها وليس كذلك بل السبب
هو ادراك حصول الكمال الاخر وهذا هو سبب اللذة بعبارة ويرد عليه انه لما جعل الادراك سببا
للذة وجب ان يكون مغايرا للذة لان الشيء لا يكون سبب نفسه فبين كلاميه تدافع على ان في المولف
المذكور نظر لان اللذة ليست مجرد ادراك الملايم بل ادراك ونيل لما هو كمال وخير عند المدرك
كما صرح به نفسه في الاشارات لا يقال المراد من الادراك معناه اللغوي اعني اللحوق والوصول لا
الادراك الباطني لانا نقول قد صرحوا بان اللذة والالم من قبيل الادراك الباطني فلا يستقيم
حمل الادراك المذكور في التعريف بمعناه اللغوي ويمكن ان يقال المراد بالملايم هو الكمال الخاص
والحصول بالفعل معتبر في الكمال لكن يبقى الكلام في الاصحاح الى قيد النيل في التعريف الا ان هذا
فان قلت التعريف الثاني يدل على ان اللذة والالم ليسا من قبيل الادراك لان النيل المذكور في تعريفه
بمعنى الاصابة والوصول كما اشار اليه الشارح في حواشي التجريد فاللذة لا يصح ان يكون من قبيل

الادراك

الادراك والنيل لان صدق احدهما مستلزم لعدم صدق الاخر ويقتضي ان المعرف مجموع الامرين
الادراك والنيل لا يكون من قبيل الادراك لان المركب من الشيء وغيره لا يكون ذلك الشيء بل لا
يكون اللذة حينئذ ماهية واحدة وحدة حقيقية قلت لعل الواو في المولف بمعنى مع والمعنى اللذة ادراك
مجامع للنيل فالمراد الجامعية قال الشارح في حواشي التجريد فان قلت يلتذ الانسان بتخيل جماع
حسناء وبتخيل شرب مشروب مرغوب فيه هنا التذاذ ولا نيل قلنا هناك تخيل اللذة بتخيل النيل
ولعل مراده انه لا لذة هنا بالنسبة الى القوة الشهوانية الملتذة بجماع الحبيب وشرب مشروب مرغوب فيه
والا فهو لذة بالنسبة الى القوة المتخيلة لان الصورة الخيالية المخصوصة كمال وخير بالنسبة
الى القوة المتخيلة والملايم هو كمال الشيء والكمال يطلق تارة على ما هو حاصل للشيء بالفعل
سواء كان مناسبا له لايقا به اولا ويطلق اخرى على المقيد بالمناسبة وهو المراد ههنا فذلك
الحاصل للشيء كمال بالاعتبار المذكور وخير باعتبار كونه موثرا له كالتكيف بالحلاوة اي
هذا مثال للملايم كما صرح به بعض الفضلا لا الادراك الكمال الذي هو الملايم فان قلت عطف
قوله واستماع النغمات يابا ه لان الاستماع هو الادراك قلت لا اباء لان ادراك النغمات ملايم
للقوة السامعة وملاحظة النفس لذلك الادراك لذة وادراك للملايم كما ان ادراك حقايق
الاشياء ملايم للقوة العاقلة وادراك النفس لذلك الادراك لذة لها للقوة الغضبية اي للنفس
باعتبار قوتها الغضبية لان الملتذ والمدرك للملايم انما هو النفس فلا مناقشة وهو ان الشيخ
ذكر في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من كتاب الشفاء ان الشم والذوق واللمس
يلتذ ويتألم بسبب محسوساتها بخلاف البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بل النفس يلتذ ويتألم
بذلك وكذا الحال في الاذن واما تألم العين بالضوء والاذن بالصوت الشديد فليس بما هو من حيث
الابصار والسمع بل من حيث اللمس لانها تحدث فيها الم اللمس وكذلك تحدث يزول ذلك لذة
لمسية اعترض عليه بان الابصار كمال العين فكيف زعم انها لا تلتذ به مع انه حد اللذة بانها ادراك
الملايم اجاب عنه الرازي في المباحث المشرقية بان كمال القوة الباصرة ادراك الالوان لا انفعالها

فهي حالة التصاق بها ولا بد منه والكمال ثم بكل القوة لا تدرك ادراك الالوان بل نفسها فلا
يحصل لها اللذة المفرطة بادراك الكمال مع النيل ولقائل ان يقول يلزم من هذا ان لا يثبت اللذة
للامسة مثلا ايضا لان كمالها ادراك الكيفيات الملموسة لا نفسها بعين ما ذكر وهي لا تدرك هذا
الادراك وبهذا التحقيق يظهر ان ما ذكره الشارح في حواشيه التجريد من ان للقوى الحسية كمالات
مؤثرة عندها نالها وتدركها من هذه الحيثية فتلتذ بها ثم ذكر في تفصيلها ان كمال الباصرة مثلا ادراكها
للالوان الحسنة والاشكال الجميلة وكمال اللامسة ادراكها للكيفيات المناسبة وكمالها للسطوح اللينة
الناعمة بحل نظر اللهم الا ان يحمل على المسامحة فليتدبر لم يثبت بالبرهان والاستقلال اطلاق اللذة
انبساط النفس عند ادراكها الملايم لها او لبعض قواها وكذا الحال في معنى الالم وادراك
المنافر ثم قال الامام والاقرب ان الالم ليس نفس ادراك المنافر واللذة كذلك في حصول لان
التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي
وايضا تصور الكنه الا ان هذا التوجيه لا يخلو عن بعد فان الظاهر من قولهم لا يمكن للانسان فانه
انما لا يمكن للانسان بالكنه ومما ينبه على انه انما تقرر ان الشارح يدل على ان قول المص مما يوجب ميلا
ومما ينبه خبره قدم عليه والجار محذوف من قوله انه قد يحدث وفاعل يحدث مستتر راجع الى
اللذة والاقرب انه باعتبار المعنى ان المبتدأ انه يحدث وفاعل يحدث ما يوجب وبما ينبه خبر
المبتدأ بلا شوق اليه وايضا قد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة
على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح ونحوها على من له غاية الشوق
وقد عرض ان غفل عن الشعور والادراك وقد يقال انه فان قلت مقصود المص من قوله
بلا شوق اليه نفي الشوق مطلقا اي التفصيلي والاجمالي بان لم يخطر بباله قط لا جزئيا ولا كليا
كما ذكره شارح المقاصد فح لا يرد هذا القيد قلت هذا القائل لا يسلم انتفاء الشوق الاجمالي
في شيء من الصور فان قلت اذا كان الاشتياق الى الكمالات هذا الامر في ضمن جميع حرشا بها لما كان
اللذات بحسب حصول الكمالات واللازم ظاهر البطلان لانه من حال حصول الغاية ملتذ

[illegible]

هو ق ما يلتذ بمطالعة جمال احد دونه قلت لا يلزم مما ذكر عدم التفاوت لان الاشتياق الى مطالعة
كمال الجمال وان كان اجماليا اشد من الاشتياق الى مطالعة جمال ادنى من مرتبة الكمال ثم في قول الشارح
فان من يحدوه الخ احيب بان قطع العضو شرس بالمرة غاية الحرة الى كان مع السعادات النفس والشعور
فلا نسلم ان بآخر الالم وان كان بدونه فكلا اشكال للاتفاق على ان الالتفات شرط الادراك اي من له نفس و
فكره الى امر اهم شريف كالتأمل في مسئلة علمية او خسيس كاللعب بالشطرنج وامثالها مما لا يدرك
الم الجوع والعطش وانت خبير بان الفيصل في باخر الالم التجربة وهو عدمي فلا يجوز ان يكون الخ
اجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض ولو سلم فالعدمي يجوز ان
يتصف به امر في الخارج ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصال موجبا للالم وجوديا وبالجملة المراد
بالسبب الذاتي هو الجزء الاخير من العلة التامة والامر العدمي يجوز ان يكون جزءا اخيرا مستلزما
للمعلول وان لم يجز ان يكون موجبا بان الفعل الداخلة الخ قد اجاب عن هذا وعن قوله فان
من غوله بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون
مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب بفقدانه الا ان يكون التفرق كثيرة جدا الخ قيل لا اعتبار التفرق
الحاصل في الاجزاء بالاغتذاء والنماء وان كان كثيرا الكنه منصوص حصوله لا يولم وكثرة التفرقات
لا اعتبار لها لان حاسة عضو اذا لم تدرك الما تتصف التفرق لم يدرك حاسة عضو اخر لكل فتأمل
لما زال التفرق عاد طبعه كل منها الخ فان قلت العضو المقطوع المنفصل وان اشتمل على العناصر
الا ان الباقي ايضا يشتمل على العناصر المختلطة فكيف يعود طبعه كل واحد منها الى ما كر قلت يجوز ان يكون
للعناصر المنفصلة بالقطع مدخل في المزاج المخصوص الحاصل لما جاور موضع القطع لكن مل يعود المزاج
المعتدل الى عند البرء او لا بل انما لا يحس بالالم لاستقرار المزاج السيء فيه بامر والظاهر الاول وان كان
لا يخلو عن مناقشة فتأمل هو سوء المزاج المختلف لكن اشترط في سوء المزاج المختلف المولم ان يكون
حارا او باردا لا رطبا ولا يابسا بناء على ان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية والفعلية ذكر
ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما بالعرض لانه قد يفعل لشدة التقبض تفرق الاتصال المولم

بالذات وفيه بحث ما ولا فلا يفرق في بحث المزاج ان كلامي الكيفيات الاربع فاعلة في ان كان الفعل في الحرارة والبرودة اقوى ولهذا سميناها العقليين وبالجملة كما يجعل اليبوسة سببا للتفرق الاتصال فلتكن سببا للوجع من غير توسط تفرق الاتصال اللهم الا ان يبنى كلامه على انها ليست بمحسوسة كما مال اليه في فصل الاسطقسات من الشفاء وان كان مخالفا للمشهور ولما صرح به في مباحث النفس منه واما ثانيا فلان الرطوبة ايضا قد يستتبع التعويق بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة الموجبة الامكان اوسع وقد يجاب عن هذا بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها ولم لشبه العقرباء يمكن ان يقال العقرب لسميته المتبردة تفرق تفرقا غير تفرق دخول جرم ابرته ولا دليل على ان هذا التفريق الحاصل من المجموع ادنى من تفريق الابرة ولا ان تفريق جراحة ايلامها انقص من ايلام نفس اللسعة من حرارة صاحب الغب الغب في الاصل ان ترد الابل الماء يوما وترعى يوما وكذلك في الحمى والذق ايضا نوع من الحمى وتفسيره يفهم من كلامه واما المسئلة الاحكامية شرط هذا بظاهره يخالف ما مر في بحث الحرارة من ان اطد الجسمين اذا كان اسرع انفعالا من الحاد مثلا اذ ذكر على ان في الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجي في التاثير فلسا مر في التوفيق كصحة الناقه نوع من مرضه نوعها مثل تعب تعبا وكذلك نفه نقوها مثل كلح كلوحا فهو ناقه اذا صح وهو في عقب علة والجمع نقه وصحة النبات ايضا قال في شرح المقاصد هذا ليس بمستقيم لان الحال والملكة من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به اللهم الا ان يراد بالملكة والحالة الراسخة من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح وقد اشار الشارح في اول مباحث الكيفيات النفسانية الى التعميم الانفس والله اعلم حيث قال الصحة ملكة الخ قيل ليس المراد تعريف مطلق الصحة بل الصحة المبحوث عنها في الطب وهي صحة الانسان وليس شيء منها من الكيفيات النفسانية وهو ظ لان المقدار في العدد من مقولة الكم والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات كما صرح به نفسه في المباحث المشرقية والوضع مقولة برأسه والانداد من مقولة الوضع كما صرح به الابهري

واقسم

واقسم المصنف لم يبنها على اعتبار الوضع واعترض الابهري عنه بانه لم يورد الامور المحتملة في كل قسم منها الظهور بطلانها ورد بان قولنا سوء التركيب اما كذا او اما كذا اليس بيانا للمحتملات بل للاقسام فظانه عدمي قبل الظاهر انه ان اريد بتفرق الاتصال المعنى المصدري فهو انفعال وان اريد الحاصل بالمصدر فهو امر عدمي قلت الموضوع فاعل والصحة وقد كان في الصحة مبدا فاعل والموضوع قابل والغلط من قوله من الموضوع له بمعنى في كما في قوله تعالى ارونى خلقوا من الارض فالمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة في الموضوع له والصحة في البدن غير محسوسة لو قال بدل قوله في البدن في الموضوع لبعم النبات لكان انسب بالتفريق المذكور والاظهر ان يقال انما كان اظهر لان المفهوم من كلام الامام ان ابن سينا جازم بتحقق الافة الوجهية ومبداها في وقت المرض ولكن مع تعيين فلا واسطة بينهما قيل عدم الواسطة مبني على ان يجعل لفظ الافعال في تعريف الصحة للاستغراق وفي تعريف المرض للجنس وفيه مافيه اللهم الا ان يجعل في كليهما للجنس ويلزم ان عضوا واحدا يجوز ان يكون صحيحا مريضا اذا كان بعض افعاله سليما وبعضها غير سليم مع اعتبار لون اي مع لون معين او رد على هذا ان الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات الا ان اللون من الكيفيات المحسوسة فكيف يكون الخلقة المركبة منهما من قبيل الكيفيات المختصة بالكميات والمركب من نوع وما ليس من ذلك النوع لا يندرج في احدهما واجيب بان هذا مبني على ان اللون من خواص السطح فعلى هذا يكون اللون ايضا من الكيفيات المختصة بالكميات ولا ينافيه كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم واما ان الكلام في الكيفية المحسوسة فكيف يعد الخلقة المركبة من كيفيتين مما نحن فيه فسيجيء جوابه وانت خبير بان هذا التوجيه لا يلائم قول المصنف اما مع غيرها كالخلقة فانه لم يعتبر في الخلقة على هذا التوجيه غير الكيفية المختصة بالكميات لان كلا جزئيها حينئذ منها فالانسب بكلام المصنف ان يقال اللون وان لم يكن من الكيفيات المختصة بالكميات لنفوده في الاعماق الا انه يصدق على المركب منه ومن الشكل انه كيفية مختصة بالكمي الا تخفى واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة

من اجتماعهما وهذا اقرب لجعلها نوعا على حدة لا لحلقة فانها ان التمثيل على زعم القوم والا فقد ذكر
الا ان كلا من جزئها حاملة الاول هو المقدار والثاني عارضة بالذات للكم فتامل اذ الالوان
والاضواء في عمق الجسم وعلى هذا المذهب بنوا الكلام حيث قالوا عروض الالوان للسطوح انما
هو اولا وبالذات ولغيرها بواسطتها فانها هيئة احاطة او قيل ليس في هذا التعريف ما يخرجه
عن العوسين اذا اتصلا على نقطة وصارتا قوسا واحدة اللهم الا ان يقال لفظ الضلعين
نص اذ لا يطلق الضلع على شيء من ذينك العوسين فليتامل تحصيله ان الزاوية المسطحة
وعلى هذا فالزاوية المجسمة هيئة عارضة للجسم عند ملتقى سطحين محيطين به من غير ان يتحدا
بالضعف مرتين اراد به ان يضعف مرة ثم يضعف الحاصل بالتضعيف الاول لا ان يزاد على
الحاصل مثلاهما فان الحادثة التي هي نصف قائمة انما تبطل اذا اضعف على هذا الوجه ثلث
مرات كما لا يخفى اذا اضعفت مرارا كانه اراد به ما فوق الواحد او المادة التي هي اكثر
من نصف القائمة اذا اضعفت مرتين لحصر ما ذكره كما لا يخفى على المتامل والعبارة الظ
ان يقال او ان كانت ظاهره دون عبارة المص لان المربع في الاصطلاح ما يكون متساوي
الاضلاع متوازيها او لو اقرله دونه من حركة خط على نفسه فلا يشمل عبارته المستطيل ولا
وجه لتقييده بمتوازي الاضلاع وايضا لا وجه لتخصيص الضلعين بالذكر فما له اربعة
اضلاع متساوية وقد يقال عبارة الشارح تتناول المربع مثلا مع انه لا يحصل منه اسطوانة
مستديرة فيظن ان يقيد الاضلاع بالاربعة لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية
فعلى هذا مبني على ان الكيفية المحسوسة المسماة بالانفعاليات والانفعالات والكيفيات النفسانية
المسماة بالملكة والحال والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف
متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الاخر والا لما امتنع ان يكون
القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية ومن حيث كونها قوة شديدة فاعلة
بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان الكون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من

الكيفيات

الكيفيات المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات لزم التسلسل في الامور الموجودة قيل
لا شك ان هذه النسب ليست باعتبارية وصفية بل حقيقية لها تحقق في محالها بمعنى اتصاف
محالها بها في نفس الامر ويلزم التسلسل في الاعتبارية الحقيقية وانه باطل كالتسلسل في الامور الموجودة
والجواب منع بطلانه كيف وبرهان التطبيق انما يجري في الموجودات باتفاق الفريقين اي
الخلاف في اشتراط الترتيب في الاجتماع في الوجود ولا دليل اخر يجري ههنا والا اقتضى
خلو هذه النسب عن الوجود والعدم لجريان الابطال في كل منهما والعقل قاض ببطلانه
سيما بالثالث بل رابع ايضا التسلسل الثالث بالنظر الى التقدم والرابع بالنظر الى التاخر
مما نعلم ضرورة ان حمل الضرورة على البداهة يكون حاصل الكلام الاستدلال على وجود الامور
النسبية من حيث هي نسبة بوجود التوهم المقابلة للمحسة مثلا من حيث خصوصها وفي كون
الضرورة فيما ذكر لا اثنان والقول بالاحتياج للاختلاف في العنوان ونحن نقول فان
من الاضافات ما اورد عليه من دليل الحكماء على تقدير تمامه يدل على وجود تلك النسب
ايضا اذ بقاء اتصاف المحال بها وكذا معه البادي وقبله وبعده سيما عدم ذلك امور حاصلة
من غير فرض فارض واعتبار معتبر فتخصيصه بما ذكره اعتراف بالتخلف فانه يوجب البطلان
ضعفها اضافة الظاهر انه لا دخل له في المقصود وقد يجاب عن بعض تلك الادلة ان ذكر
البعض هو الوجه الاول ويرد النقض انه ان كان الاين موجودا وجب ان يحصل في حيز وان
كان بالتبع فللاين اين اخر والكلام في الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وقد يجاب بانه
لا يلزم من وجود الاين ان يكون له اين اخر اذ الاين انما هو للجواهر المتحيزة وذلك
الثابت للجواهر هو الاين اصالة واما الاين التبعي فيلزم ثبوته للاعراض عند المتكلمين
بناء على ان قيام العرض بالمحل عندهم بمعنى التبعية والتحيز وقد يحث لان الموجود من
الاين عند المتكلمين هو الاين اصالة اعني حصول الجوهر في الحيز لا مطلق الحيز والا لزم
قيام العرض بالعرض وهم لا يقولون به ويوافق الاسر في المناقشة على تقدير تسليم الا يوجب

نوافقهما في الوجود كما هو جوابه في التسلسل ولا النقض فليتامل لانه قد يكون ذات الصفه
علة للحصول فيه بحث لانه ان اراد ان الصفه قبل قيامها بالموصوف علة له فلا وجه له لانها
معدومة ولو سلم وجودها فاقتضاؤها الحصول لهذا الموصوف في المكان دون اخر ترجيح بلا
مرجح وان اراد انها مع قيامها به علة له وهو الطريق الذي ظن ان علة الكون للكاينة مشروط بقيام
بالكاين فيتوجه الاول واصح انما الجواب الاخر وهو غير وارد اذا تاملت فيه معناه
وان اعتراض الامام غير وارد اذا تاملت فلا احتاج الى الجواب المذكور وذلك بناء على
ان علة الكاينة ذات الصفه لا قيامها بالموصوف كما مر وانت خبير بانه تعسف ويخالف
لتوجيه تلميذه الذي هو اعلم بمراده اضار للشق الاول لو اراد بالشق طرفي الترديد
الذي نقله رح من لباب الاربعين واراد بالشق الثاني المذكور ما ذكره المص بقوله وقد يقال
فحين لا يكون ان حصوله الا كيف وكما ان نسبة الكاين الى الاكوان سواء كذلك نسبته الى الاكوان
والفرق تحكم فكما يحتاج في اختصاصه للكاينه بخصوصه الى علة بخصوصه كذلك يحتاج في اختصاصه
بكون مخصوص وما بعده الى الشق الاول فتامل ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز
فسكون وان كان مسبوقا الا ان اراد بالسبق في الموضعين السبق بالاتصال والا فالجسم اذا تحرك
من حيز الى حيز ثم منه الى الحيز الاول يصدق على الحصول الثاني انه حصول مسبوق بالحصول
في ذلك الحيز مع انه حركة لا سكون واذا سكن الجسم بعد الحركة يصدق على حصوله الذي هو
سكون انه حصول مسبوق بالحصول في حيز اخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز
ايضا ولو قال ان اتصل الحصول السابق في حيز اخر فحركة والا فسكون لكان اظهر فالكون
حصول ثان في حيز اول والحركة الا اوله الحصر في السكون لا يلزم ان يكون متحققا بل قد
يكون تقديريا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا الحصر في حيز ثان وكذا اوله الحصول
في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان واعلم
ان بعض المتكلمين قالوا الحركة مجموع كونين في انين في مكانين والسكون مجموع كونين

في آنين في مكان واحد ورد عليه بانه يلزم ان يكون السكون الاول في المكان الثاني جزء
من الحركة والسكون معا اذ لا محذور فيه فلا يتمايزان بالذات على انهم اتفقوا على وجود
الكون بانواعه الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول ببقاء
الاعراض مطلقا فاختار الاكثرون ما ذكره المص من ان الحركة حصول اول في حيز ثان
والسكون حصول ثان في حيز اول واعترض عليه على القول بتعاقب الاكوان بانه يلزم ان يكون
كون واحد بعينه حركة وسكونا ويكون الاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب
وقد يلزم ذلك بناء على اطباقهم على ان اختلاف انواع الكون بالعوارض للاعتبار
لا بالفصول المقومة فهؤلاء لم يعتبروا في السكون اللبث اه وعلى هذا الايتم ما ذكر
في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز اخر فحركة والا فسكون
فيلزمهم تركب الحركة من السكنات فان قلت لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في المسبوقية
بكون اخر في ذلك الحيز في السكون عدم اعتبار اللامسبوقية بكون اخر في حيز اخر فيه فمع
لزوم تركب الحركة الممتدة من السكنات على عدم اعتباره كما سبق قلت ما ذكره الشارح
مبني على قولهم مما ثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول وكذا في الحيز الثاني فيصح التوزيع
المذكور كما لا يخفى فان احد الضدين لا يكون جزء للاخر فيل هذا الكلام مشهور منهم
وليس لهم دليل عليه كيف و البلقية ضد السواد والبياض مع انها تقومانها وقد سبق ما فيه
فتذكر وذكر لان الخروج عن الحيز السابق علة عن الدخول فيه قال رح هذا عند
المتكلمين لانهم لا يشترطون في الحركة ان يكون في مسافة بل اذا انتقل جوهر من مكانه الى حيز
اخر بلا فصل يتحقق الحركة فان قلت كلامه هنا يدل على ان الحركة عندهم نفس السكون
وقوله سابقا فيلزمهم تركب الحركة من السكنات يدل على السكون عندهم جزء الحركة فرهما التلفيق
قلت قد ذكر في شرح المقاصد ان الفلاسفة يثبتون الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع
والمتكلمون بالنظر الى الاول وقالوا الحركة هي الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز اخر

اشارة الى دفع ما اعترض على قوله ويلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة من ان الحركة عندهم اما ان يكون عبارة عن مجموع الاكوان او عن الكون الواحد فقط فان كان الاول لا يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة وان كان الثاني لا يلزمهم ان يكون الحركة عندهم مركبة من السكنات على انا قد اشرنا انا توجيهه لا اعتراض على التعدد الاول و على هذا الاحتاج الا ما قيل في الجواب عنه بان الضمير المنصوب في ويلزمهم لغير من التزم كون ما مركبة منهما قال قوله ومنهم من التزم مشعر بكون اتباع ابي هاشم فرقتين كيف وسياق كلام المصنف و لفظ ايضا في الشرح ما ذكره

وبالنظر الى الثاني انها حصول متعاقبة في احياز متلاصقة وبهذا ظهر وجه جعلهم الحركة تارة مجموع السكنات وتارة نفس السكون والزام ابي هاشم واتباعه تركيب الحركة من السكنات وكون الكون الثاني حركة اخرى وايضا يلزمهم ان يكون اذا جعل الحركة عندهم عبارة عن مجموع الحصولين في الحيزين اعني مجموع الكون الاول في المكان الثاني والكون الآخر في المكان الاول يكون بتوجيه واقع في كلام الآمدي ايضا فاذ لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد فيه بحث لان المفهوم من هذا الكلام ان السكون هو الكون الاول المستمر في حيز واحد و المفهوم من قوله وبالجملة انه الكون الثاني لا شك انه غير الكون الاول المستمر فهما متنافيان اللهم الا ان يقال نعم فهم ما ذكر اولا ان السكون هو الكون المستمر لكن لما كان فيه مناقشة ظاهرة اذ السكون ليس هو الكون المستمر ضرورة اورد قوله وبالجملة وقلت منها حاصل ما ذكر اولا بل ابطال الكلام الاول المذكور بتوجه اخر سوى ذكر الجسم والا كان السكون الثاني اقوى من الاعتماد المتجدد وهو خلاف اصله واما عندنا فلا مانع مع امكان بقاء السكون ان يخلق انه تعالى في الجسم الثقيل الهاوي سكونا باقيا يكون به اشبه في الهواء كالطيبة بالسكنات المتجددة الفرقة بين كالتي حار في ابطال الاعظام امكان ولقائل ان يقول على حجة الجبائي ما المانع ان يكون على اصلكم ما يجده الناظر من التفرقة راجعا الى اختلاف الشعاع الخارج من العين وميله عن جهة اتصاله بسبب تموج الجوهر عن حيزه فانه لا يبعد على اصلكم ان يختلف احوال الشيء المدرك باختلاف احوال الشعاع ولهذا فان من سود شفافة في وجه نظيره فانه يرى الشيء الواحد شيئين ولما كان الشيء المدرك لا اختلاف فيه او ان يكون ما يجده من التفرقة بالنظر واللمس راجعا الى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللمس وهذا قادح على اصول المعتزلة ولا محيص عنه ومنعه ابو هاشم واحتج له قال الآمدي حجة ابي هاشم وان كانت لازمة على ابيه فغير لازمة على اصولنا لجواز ان يدرك المدرك امرين ولا يدرك التفرقة بينهما فقد يكون بالنظر الى الاول فيه بحث اذ يفهم منه ان الاكوان مبصرات وهو خلاف مذهب ابي هاشم اللهم الا ان يقال انه بطريق الالزام او

بقال

تقال انه مذهب الى ان الكون المخصص غير مبصر والمراد بالاكوان هنا المجاورات كما في الشارح لو روى الصفحتان معا وليس كذلك ولا يدرك الصفحة السفلى مختلف باختلاف الاشكال الباء بمعنى في اي يختلف في صورة اختلاف الاشكال والمراد انه يدل عليه اختلاف الاشكال لان اختلاف التاليف سبب اختلاف الاشكال كما يدل عليه اخر كلامه والله اعلم بالصواب في مباحث الاين على راي الحكماء ظاهر كلامه يشعر بان الحركة من مقولة الاين على راي الحكماء وليس بمتعين لغم انه عند المتكلمين القائلين بان الاكوان في آنين في مكانين او الكون الاول في الحيز الثاني من مقولة الاين واما عند الحكماء فمعقل اي مع قطع النظر عما يقع فيه ان فسرت بالخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج فهي من مقولة الانفعال وان فسرت بالتوسط فهي من مقولة الاضافة وان فسرت بقطع المسافة فهي من مقولة الفعل واما تفسيرها بانها كمال اول الخ فلا يظهر منها انها من اي المقولات عند هذا المفسر فيمكن ان يكون قوله على راي الحكماء ~~لكن لا يخرج عن البعد~~ متعلقا بالمباحث لا بالاين فالاشياء على رأينا والمباحث على راي الفلاسفة لكن لا يخرج عن بعد لان المباحث تعم الحركة في الكم وفي الكيف وليس شيء منها انا على راي المتكلمين بل انهم يقولون انها كما سيجيء منه واعلم ان البحث في الاصطلاح اثبات المحمول للموضوع فالتعلق ليس منه بل هو من المبادي التصورية الا ان يعتبر الحكم الضمني فهو اما بالفعل من جميع الوجوه كالعقول على رأيهم اعترض عليه بانه لو كان الشيء بالفعل من كل الوجوه لكان كونه بالفعل ايضا بالفعل وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل وايضا لا بد للاشياء من اتصافه بصفات اضافية لم يكن متصفا بها قبل ايقاعها الاضافات مع الحوادث فلا يكون الشيء بالفعل من كل الوجوه والجواب عن الاول ان التسلسل المذكور في الامور الاعتبارية وعن الثاني ان الكلام في الامور الحقيقية كذا او حواشي حكمة العين للشارح وفيه بحث اما اولا فلان كون الشيء بالفعل ان كان من الامور الاعتبارية كان كونه بالقوة من الاعتباريات ايضا فلا يتم قوله الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان كونه بالقوة الخ وكذا قولهم ويلزم ايضا ان يكون بالقوة في كونه بالقوة اذ لا يلزم من كونه بالقوة في الحقيقيات على ما هو البحث باعترافه كونه بالقوة فيما هو من الاعتباريات

اللهم الا ان يقال كونه بالقوة عبارة عن الاستعداد الموجود فيه بالنسبة الى المقبول فهو من الامور
الحقيقية بخلاف الفعل واما ثانيا فلان الاضافات لما جوز ان يكون للعقول بالقوة لم يظهر بمجرد ما
ذكره من كونها بالفعل فى الصفات الغير الاضافية لاستحالة الحركة عليها فتامل اى الموصوف بالحركة
فى المتحرك به احترازا عن اللغوية فى قوله له حركة بالفعل فى مكانه او على حالة الاولى فى الحركة الاينية
والكمية وغيرها اى معنى الكمال هو الحاصل بالفعل فيه بحث لان التعريف متناول الهيولى الاجسام
وليست عندهم كمالات قطعا بخلاف صورها الجسمية والنوعية نعم تصور سبق القوة بالنظر اما الصورة
الجسمية والنوعية فظاهر ولو بالنسبة الى نوعها بخلاف الصورة بالنظر الى الهيولى وخروجها عن التعريف
لهذا القدر غير واضح وليس شى من ساير الكمالات بهذه الصفة فان قلت يرد عليه الامكان الاستعدادى
فانه يستلزم ايضا ان يكون المقبول غير حاصل معه بالفعل فان التحقيق ان الاستعداد سواء كان
قريبا او بعيدا يبطل مع الفعل قلت الامكان الاستعدادى وان استلزم ان يكون هناك شى غير حاصل
لكن لا يستلزم ان يكون هناك مطلوب غير حاصل اذ لا تعلق له بالطلب واما استلزام الحركة للمطلوب الغير
الحاصل فمن جهة ان حقيقتها التادى الى الغير وطلبه وبالجملة الامكان الاستعدادى يخرج بقوله من حيث
ان حقيقتها التادى فليتامل وثانيها انها تقتضى ثبوت هذه الخصوصية للحركة وكونها خاصة لها
على تقدير ثبوتها لها بحث اما فى الاول فلان الحركة يتقدم الوصول بلا شبهة وذلك الآن طرف
زمان الحركة فهى زمان الحركة الجسم متحرك مع انه لا قوة بعد ذلك الزمان بالنظر الى البعض اجزاء
الحركة لان الزمان تمام زمان الحركة ويمكن ان يقال هذه الخاصة للحركة بمعنى القطع كما صرح به
هذا البحث ان اورد بالنظر الى مجموع الحركة الواقعة فى مجموع الزمان لم يرد اذ لا اتصاف فى
المجموع فى وقت ما كما سيحقق فى المقصد الثانى وان اورد بالنظر الى جزء من الحركة واقع فى جزء
من الزمان لم يتجه ايضا اذ لا بد بعد كل جزء يفرض من الحركة جزء اخر منها كيف لا ولو لم يبق شى
من الحركة بالقوة لكان المتحرك حاصلا فى المنتهى وحينئذ لا حركة كما يظهر بادنى تامل واما الثانى فلثبوتها
لاجزاء الزمان المتميزة والزمان وان لم يكن كمالا للجسم اذ ليس صفة له لكن كمال للحركة لانه مقدار

لها قايم بها الا ان يقال الحيثية المذكورة معتبرة فى هذه الخاصة ايضا فيخرج الزمان اذ ليس
حقيقته التادى الى الغير لانا نقول لا وجه لاعتبارها ههنا اخلا معنى لان يقال الحركة من حيث
ان حقيقتها هى التادى الى الغير يقتضى ان يكون شى منها بالقوة اذ لا دخل للحيثية المذكورة
فى هذا الاقتضاء نعم يمكن ان يجاب بان الذى هو خاصة للحركة هو اقتضاؤها ما ذكر لذاته
واقتضاء الزمان لو سلم انما هو بواسطة انطباقه على الحركة الغير القارة وكونه مقدارا
لها والتحقيق فى الجواب ان يقال الخاصة الثانية هى اقتضاء الحركة ان يكون شى منها كلها
بعينه بالقوة كما يدل عليه قوله هو به الحركة اه وهذا لا يتحقق فى الزمان لان محله ليس الا الحركة
لانه مقدار لها قايم بها والجزء الذى هو بالقوة من الزمان ليس محله الحركة الاولى الا انها تقتضى
بانقضاء الزمان بل حركة اخرى فليتامل وقد اجيب عنه بان ما اورده فعل هذا الجواب لا يشفى
العليل اذ لا يدفع المحذور الذى هو التعريف بالاخفى ثم قال ويمكن ان يقال قد يتصور شى
بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل به تصوره بالوجه الاخفى امور هى اخفى
من المعرف بالوجه الاجلى لكن اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفى وانت خبير بان حاصل جواب الشارح
منع كون تصور كنه الحركة اسهل مما ذكر فى التعريف وبيان ان ما ذكر فى بيانه من ان الكل يعرفها
لا يفيد تلك الاسهلية بل انما يفيد تصورها بالوجه فقول المعترض لا يدفع المحذور الذى هو التعريف
بالاخفى فى حيز المنع واما الجواب الذى ذكره ففيه لا يخفى ما فيه من التعسف فيلزم الدور
قد يقال التدريج الواقع فى تعريف الزمان هو التدريج اللغوى المفسر بالزمان اللغوى الاعم مما فى
ارسطو فلا محذور وانت خبير بانه قريب مما ذكر الامام وصفه شارح لارادتها الا انها
المرادة بالكيفية فلا يلزم كون الحركة بمعنى التوسط من مقولة الكيف كما توهم عبارة المتن
اللذين للمسافة اشارة الى دفع الاعتراض بان المبدا والمنتهى ليسا الا مبدا الحركة ومنتهاها
ومنتهاها فيكون تعريف الحركة بنفسها لكن فيه نظر لان هذا يفيد ان لا تتحقق الحركة بمعنى التوسط
الا فى الحركة الاينية ويمكن ان يقال المراد بالمسافة مطلق ما وقع فيه الحركة مجازا او الاقرب

ان تعالى يدل قوله للمسافة لما وقع فيه الحركة هذا او هذا اعترض عليه بان المبداء والمنتهى ان
اريد بهما اللذان بالفعل خرجت الحركة المستديرة الفلكية وان اريد بهما اللذان بالقوة
خرج عن التعريف الحركة التي لها مبداء ومنتهى بالفعل وان اريد بهما ما هو اعم من القوة والفعل
فاستعماله في معنى اجتنابه في التعريفات ولك ان تختار الثالث ونمنع لزوم اجتناب مثله في
التعريفات لان المحذور هو الاشتراك اللفظي لا المعنوي ثم ان المتبادر هو المبداء والمنتهى بالفعل
كما ان دالته الحصى واعلم ان في الحركة بمعنى التوسط شبهة ذكرناها في بحث الزمان فمن اراد
الاطلاع عليها فليطالعه مردود بان هذه الامور لعل المراد بقوله كما اشرنا اليه هو
الاشارة الى اصل الجواب لا الى الجواب عن هذا الاعتراض بخصوصه اذ المذكور فيما تقدم ان
تصور الوقفة واللادفعة والتدريج وسيلة وسبيل التصورات اولية لان تصور الاول
والعلية والبديهية امور جلية فالمراد ان مثل الجواب المذكور في التدريج ونظائره جواب
فيما نحن فيه وقد يجاب ايضا بان اللازم مما ذكر ان تكون الحركة بمعنى التوسط موقوفة في
التصور على الحركة بمعنى القطع وليس هذا توقف الشيء على نفسه ولا مستلزما له اذ الحركة بمعنى
القطع تتوقف على الحركة بمعنى التوسط في الخارج كما في الخيال ولا تتوقف تصورها على تصورها
فلا دور اصلا فتامل مستمرة من اول المسافة الى اخرها اه فيه بحث لان المفهوم من كلامه فيما
تقدم ذكره في ان تعدد المحرك لا العدم في تشخص الحركة سواء كان محركا اذا حرك جسما ما او
حركه محرك اخر قبل انقطاع حركته فالحركة بمعنى التوسط واحدة متشخصة اذ لا اخلال فيه مع
انقطاع الحركة سواء قيل علة الحركة هناك هي الفاعل او قوة مستفادة من الفاعل كما سيجيء
او العقل الفعال فيها يلزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد اما بالنظر الى النفس
التوسط او بالنظر الى القوة المستفادة من القاسر فليتامل حق التامل وذلك الحصول امر
الا غير منقسم مثل الان عند الفلاسفة ليس موجود بل موجود موهوم مشترك بين الماضي والمستقبل
فكيف يكون منطبق للحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة عندهم اجيب بان عدم وجوده

لا سلم الانطباع كما ان عدميه الحركة بمعنى القطع لا ينافي انطباقه على المسافة الموجودة عندهم مثل
ولبث نكال توسط بهذا التقرير يعلم ان المراد من بناء الحركة بمعنى التوسط على انتفاء الجزء انه قد يتحقق
الحركة على تقدير ثبوته ولا توسط اصلا الا انه لا يتحقق الحركة بمعنى التوسط اصلا او على تقدير ثبوت
الجزء يتحقق الحركة بمعنى التوسط بان يتصور على اداء مسافة ولعمر لها مبداء ومنتهى ولا حد الوجود
محرك من المبداء الى المنتهى قوله والا كانت المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزى لزوم تركب المسافة من
الاجزاء الغير المتجزية ليس باعتبار اشتمال التتالي على ثبوت النقطة مثلا اذ لا يلزم من ثبوت النقطة
ثبوت الجوهر الفرد انما يلزم ذلك ان لو كان حلولها حلولا سريانيا بل ذلك اللزوم من خصوصية
التتالي كما اشرنا اليه في مباحث الزمان وذلك لان المتحرك من نقطة على تقدير تتالي النقطة مثلا اذا
اذا وصل الى تاليه يقطع بحركته نقطة فلا بد ان يقطع من الجوهر ايضا جزءا غير منقسم دفعا للتحكم
فيلزم الجزء هذا او قد يقال يلزم على تقدير التتالي ان لا يكون هناك مسافة ممتدة لان اتصال الحيز
ذي المقدار بمثله لا يكون الا بالانطباق بالكلية والا يلزم كونه ذا مقدار بوجه ما كما نص عليه
الرئيس فليتامل فلا يوجد هناك امر ممتد اه اذ لو وجد لوجد نسبة في زمان وجوده وبعبارة
اخرى اه فلا ينافي بان الظاهر قوله وبعبارة اخرى ان يكون مؤدى ما هو مؤدى قوله اذ عند
الحصول اه وليس كذلك لان قوله فان قلت اه انما يرد على العبارة الثانية دون الاولى اذ صح
فيه بان نسبة المتحرك الى الجزء الاول يطلب عند حصوله في الجزء الثاني واذا وصل فقد انقطعت الحركة
قبل الحركة بمعنى القطع توجد في زمان لجملة آنا من آن الحصول في المبداء وآن الوصول الى المنتهى
فان قلت الحركة لا تتصف بالوجود قبل الوصول الى المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكره
آنفا ولا بعده وهو ظاهر قلنا ان اردت بقولكم قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى
فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها تتصف بالوجود في زمان
قبل ان الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته والامر ظاهر بان قول الشارح قلت حصول الشيء الواحد
دفعة فانه لما ارتسم اه قال الشارح في حواشي حكمة العين يتصور حصول امر ممتد من اول

ملو ما في محاذاة لكل النقط الثانية فيه

المسافة الا آخر بها في الذهن بوجهين احدهما ان يقال ان احدى الصورتين اتصلت بالاخرى
فيحصل ام ممتد منهما يشبه اتصال الماء بالماء وصيرورتهما امتدادا واحدا والثاني ان يقال حصولها
معا صار معد اللذهن امر ممتد فيه ان عرعند الاشتداد فليس فيه اشتداد وقطعا فيرد عليه
الاشتداد في جنس السواد وهو موجود والمعدوم نوعه السابق فلا محذور وجوابه ان المفروض
ان يبقى الموضوع مشخصا كما يبادر من قوله بعينها وقوله يعرمن حال الى حال اذ لا شك في لزوم
بقاء الموضوع بعينه في الحالين في جميع الحركات فبقاء جنس الموضوع وسائر انواعه مناف قطعا
والمفروض خلافه فيل لانم لزوم خلاف المفروض اذ معنى الحركة في المقولة على الفرض المذكور
ان تكون نفس المقولة باقية بعينها ومعبره من حال الى حال وهذا المعنى محقق في الصورة الثالثة
فليس فيها خلاف المفروض وجوابه ان المراد من المفروض هو الحركة بمعنى الكون اذ معناه المتبادر
منه على قياس الحركة في الاين هو الانتقال من كيف الى كيف فبقاء الكيف وتغير حاله ينافي هذا
العرض والصواب ان معنى وجوهها اساسي تحقيق هذا في بحث الحركة في الاين وستعلم علته
هناك ان شاء الله تعالى وايضا فالقارورة اه وايضا فالآنية اذا امليت وسد راسها و
اغليت فعند الغليان ينصدع الآنية وما ذلك الا ان الغليان يعتد بحلاحل الماء وازدياد
في حجمه بحيث لا يسعه الانية فتنصدع او عاد بطبعه يرد على ما ذكره المصنف انه يقتضي ان
لو كبت على الماء الحار لم يرجعها العدم البرد الموجب للتكاثف فاورد الشارح المحقق قوله او
عاد بطبعه دفعا للسؤال عن اصل المسئلة ثاوت نسبة الى المقادير كلها ان قيل مراده
ان الهيولى لا مقدار لها في نفسها انه لا مقدار لها شخصيا في نفسها فلا ينافي ان يحصل في شيء
من درجات المقادير قلنا هذا لا يضر اذ الهيولى اذا لم يقتض مقدارا شخصيا في نفسها يكون
نسبتها الى الاشخاص تلك الدرجة المقتضاة ساوية فيلزم جواز تبدلها على هيولى الفلك مع
بطلانه عندهم فيضطر الى القول بان صورته النوعية مانعة فيتجه عليهم اه ولا يدفعه ما يقال
بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون للقاسر فجاز ان يكون للقسر معين

لا يمكن مجاورة وذلك لان حاصل الاعتراض لزوم تجويز قابلية العظم حال الانفصال بمقدار كلي
البحر مع استحالة الاتصاف بالفعل لذلك المقدار ولا يقدح وهذه القابلية التي ادعى بطلانها
وجود المانع عن فعلية الاتصاف هذا وقد يقال في الجواب يجوز ان يكون لكل مادة حظ من
المقدار لا يتجاوزه والا ساوت نسبتها اما خصوصا تلك الدرجة كما اشرنا اليه آنفا اولا
يراد به الطول رد هذا لان السمن قد يعم جميع الاعضاء حتى الراس فيلزم في العدم فرق في الطول
ايضا وقد يقال المراد بالاقطار هو اقطار الاجزاء الاصلية التي هي العظام لا الاجزاء اللحمية
لان مناط النمو على الاعضاء الاصلية ولهذا امتنع النمو مع ان الهزال ممتنع الازدياد في الاجزاء
اللحمية وخرج السمن لعدم الاقطار سواء اعم السمن اذ دياد الاجزاء في الطول ايضا ام لا
فالصواب ما قاله المجيب فيه نظر لان المجموع الثاني المتعدد بالمقدار الثاني غير المجموع الاول المتعدد
بالمقدار الاول بالضرورة فلم يكن المتعدد بالمقدارين في الحالين واحدا فلم يكن هناك حركة
في المقدار وانما يكون لو كان موضوع واحد بعينه متعددا بمقدارين في زمانين اولا يرى
ان الماء القليل اذا ضم اليه ماء آخر فانهما يصيران شيئا واحدا متصلا في نفسه كما عند الحس وليس فيه
حركة في المقدار اصلا او يعلل بورده في بعض النسخ بعلى على صيغة المضارع ويرد فاعله
ورابط الخبر بالمبتدأ محذوف اي عنه وفي بعضها بعل على ان الفعل بوزن الكلام مصدر مضاف
الى فاعله ومعطوف على نحوه لم ان ما ذكره تنبيه على حكم ضروري فلا يقدح ما يقال يجوز ان
يكون الاجزاء الهوائية كامنة في المادة التي تخلخلت على الحرارة بحيث لا يدرك واما ادراك باطنه
ايرد فيجوز ان يكون لاجزاء الطاسة انعكاس الهواء على المسمة فاتل الى الحرارة وهذه
الاقوال الصائبة بيطل الاول بشاملة الماء على حاله والثاني بلزوم اطفاء الماء لكل الاجزاء النارية
والثالث يلزم الانطفاء ببرد الماء ورطوبته او مفارقة النارية صاعدة لطبعها على ان الماء
لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء كما سيعرف في بحث الكون والفساد وفي صعود بطريق البخار
اما حاوية واما محوية عن سبيل منع الخلو فعليك بالتامل لا يجوز ان الاجزاء الوهمية محققة

ان قلت فعلى ما ذكر قد انطبع صدق ذلك الا السمن ... لا يزيد الا الاجزاء اللحمية لا الاجزاء الاصلية الى ... في الطعام والنمو فقط قلت في ذكر الطبع لا ... المعتبر في النمو الا في ان ذكر الا ... حتى يرد ما ذكرت واعلم ان الا ... ان السمن او الورم عن ... سمو لم نتبه طبعه منه

الذوات في نفس الامر وان كان وصف الحركة بالوحدة لعدم الفصل ولحقق ذواتها في نفس الامر
يكفي في اتصافها بالحركة فيها ويؤيده ان الطبيعي استدلوا على ان في الفلك مبدا ميل مستدير
بان اجزاء الفلك متشابهة في الماهية فلا يكون اختصاص البعض بجانب من الفلك مدار
اختصاصها بالحركة المستديرة كما سياتي تفصيله فان قلت اذا كان كل واحد من اجزائه متحركا
على القول بكون الانواع في الفلك المطلق لا سيما كان اصلا وعدم الاحساس تشهد امرها
واما الكواكب وكذا افلاك التداوير وان كان له الوان متعددة فاما ان يتوالى ايضا
تلك الالوان اما غير متناهية ويبطله الانحصار بين حاصرين واما متناهية ويبطله لزوم
تناهي اجزاء المسافة مع انه باطل عندهم وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة نحو انه
فيه بحث لان المراد بالكيفية الواحدة ان كان الواحدة النوعية لم يفد لان الشبهة بالنظر
الى الكيفية الشخصية بحالها وان اراد الواحدة الشخصية كما نقل عنه في حواشيه فالقول اذ
القول بان للمتحرك في الالوان لونا واحدا من اول الحركة الى اخرها مما يأباه الضرورة الحسية
الا يرى انهم عدوا الحركة من السواد الى الصفرة الى الحمرة الى النيلية الى السواد حركة واحدة
مع ان اختلاف هذه الامور بالشخص بل بالنوع اجلي بالضرورة وايضا كيف يدعى هذا
في الحركة في المبادي التي هي من باب الحركة في الكيفيات النفسانية مع ان العلم عندهم هو الصورة
الحاصلة وهي عين ذاتها في الماهية فالقول بان العلم بالجنس والفصل كيفية واحدة غير قارة
تخالف سائر الكيفيات مما لا يعقل اصلا اللهم الا ان يقال الانتقالات الواقعة في المبادي ليست من
قبيل الحركة وما صرحوا من كونها حركة في الكيفيات النفسانية من باب التشبيه الا ان الظاهر من كلامهم خلافه
والحق ما نقل من الشارح ان المراد بالكيفية الواحدة الواحدة الشخصية وانه لا اشكال في تجويز
العقل على قبول هذا الكلام فمن كان له عوض ان يكون له كيفية اخرى مفروضة الى نوع من الكيفية
كما صرح به الشارح في حواشي حكمة العين لكن فيه تامل لانه مع بقاء الكيفية الشخصية لا يمكن
نوعيات ولو فرضنا ان اختلاف سبب الشخص لا يجعله مختلفا نوعيا واعلم انه لا يلزم من هذا

التبدل الا اذا ان يكون كونا وفسادا والا لما حصل الصورة جوهرية وردات اخرى للحصول
عرض في زوال آخر وهذا ايضا انما يتصور بعلة عنه رح انه لو كان كلمة ايضا مقدما على قوله
وهذا الكلام ظاهر اي كما ان اختصاص الكل بحيز الصورة كذلك اختصاص كل جزء بحيزه لصورته
وهذا انما يتصور اذا كانت الصورة حادثة لكونه متصورا بالصورة حالها وعلى التقدير ناخرها كان
المعنى كما ان الكون والفساد يستلزم صحة الحدوث كذلك ايضا انما يتصور اذا كانت الصورة
حادثة لكونه متصورا بالصورة حالها على الكل لهذه الصورة اي يكون الجزء من الجسم متصورا بالصورة
سابقة على هذه الصورة مناسبة لذلك الجزء في الحيز بسبب قابلية او المحاذاة ويخصص لهذا
الجزء من الهواء اي اختص بهذا الجزء من الحيز لانه كان قبل هذه الصورة متصورا بصورة مائية
ومتحيزا في حيز من حيز الماء محاذ له لهذا الجزء من حيز الهواء مثلا فلما تبدل صورته المائية بصورة هوائية
انتقل الى ذلك الجزء المحاذي من حيز الهواء فان قيل لماذا كان في ذلك الجزء من حيز الماء حال كونه
متصورا بالصورة المائية اجيب بانه كان قبل ذلك متصورا بالصورة اخرى مناسبة لذلك الحيز على نحو ما
سبق وهكذا الى غير النهاية فلا يلزم صدق العكس لانا لم نقل فيلزم عدم صدق عكس جار حال ان
الكاذب جاز ان يستلزم الصادق بعد بعضها الا البعض يفي صدق بعضها ويوجد بدلها
صورة اخرى بحسب ذاتها بل في لوازمها المفروض في كلام المص بقاء النوع لا بقاء الشخص فالمراد
بالذات هو الحقيقة الجوهرية لا الذات الشخصية وباللوازم ما يعم المشخصات كما لا يخفى
وان لم يبق نوعها او شخصها فيه بحث لانه ان كان المراد بالاشتداد زوال الصورة بالكلية وقبول
صورة اخرى اشد منها فعدم الصورة لا ينافي ذلك وان كان زوال صورة كيفية وقبول اهل الصورة
كيفية اشد فمع انه يستحاله في التحقيق لم يستقم قوله في الشق الاول لم يكن فيها اشتداد بحسب ذاتها
بل في لوازمها والجواب ان المراد هو الشق الاول ومنافاته عدم الصورة يظهر بملاحظة قوله اذ لا بد
ان يحصل له وايضا لو قيل ذلك لكان يشمل لان بقاء الشخص يستلزم بقاء النوع ويشمله الحكم
في لزوم الاجزاء الى التقدير كما اشير في كلام المص واجيب عنه بان بقاء الموضوع حاصل الجواب

اختار الشق الاخير وهو انه لو وجد فيما بين كمعسي مسافتين زمان خال عن الكيفيات كلها ورد هذا الجواب

بطل لانه رجوع في المآل اما الدليل الثاني اعني قوله وايضا فمبدا الحركة والنقض ليس على الدليل الاول

يمكن ان يجاب بان سهام قا باعتبار ان لزوم انتفاء مبدا الحركة في الدليل الثاني مبني على انتفاء صورة معينة وفي

الاول على انتفاء الصور كلها على ان في الاول تفصيلا وبهذا القدر يصح جعل قوله وايضا وجها اخر فتامل

وعن ساير الاعراض فيه بحث لان خلو الجسم عن المقدار بالكلية والوضع بل الاين ايضا مما يستحيل بالضرورة

اما الاول والثاني فظ واما الثالث فلان حصول الجسم في المكان عند من لم يعتبر السطح الباطن من لوازم

ومن لوازم ذلك الحصول الاين نعم المجردات قد تخلو عن الاعراض كلها واما الموضوع المتحرك الذي

كلامنا فيه فكلا ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده فيه بحث لان الافراد المتبدلة هي

الافراد الفرضية لا الحقيقة والايراد المردود السابق كما حققه هناك وكما ان المحل باق بتشخصه

يتغير ذاته كذلك الحال السيال باق بتشخصه بعد ذاته فلو فرض كونه مقوما للمحل لم يلزم انتفاء المحل

وللبحث فيه مجال اذ يجوز ان يعاقب تلك الصورة اذا زالت عن الهيولى واتصلت بها صورة اخرى

حصل مجموع غير المجموع الاول لكن الهيولى باقية على حالها فان قلت اذا كان الهيولى تابعة للصورة

في التشخص كان التشخص الحاصل باعتبار هذه الصورة غير التشخص الحاصل بسبب تلك الصورة

قلت قد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظ بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة

الشخصية لاتبعية الهيولى للصورة النوعية لا للصورة الشخصية كما اشعر به قوله لا تتحصل موجودة

الا بالصورة بعينه والدال عليه ايضا اطباقهم على قدم الهيولى بتشخصها مع حدوث الصور المتعاقبة

الشخصية لا اسناد هويتها اسناد الشخصية لا يجوز ان يتحرك في الصور الشخصية وههنا بحث اخر

وهو ان البيان المذكور على تقدير تمامه انما يفيد عدم حركة الهيولى في الصور الجسمية ولا يفيد عدم

حركة الجسم في الصور النوعية والشخصية كما لم يفد عدم حركة الهيولى في الصور الشخصية مع ان

المدعى عدم الحركة في الجوهر مطلقا ومنقوض بالاين والوضع وقد يجاب بان الاين من عدم

استقلال الاضافة بحركتها نسبة حتى ينتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لموضوعها في

الاحكام وانت خبير بان الكلام في ثبوت هذه النسبة بانعقالها موضوعها في التبدل والاستقرار

فان الغمامة اذا تحركت اما النزول او الصعود فلا شك انه يعرض بسببه احاطتها سعا

لحركتها في الاين ولقائل ان يقول لا او ايضا الدليل المذكور منقوض باستحالة الجسم من السخونة

الى البرودة فان الانتقال المحسوس من السخونة الى البرودة لا يكون بسخونة باقية والا لزم اجتماع الضدين

واذا لم تكن السخونة باقية بالبرودة لا تكون الا بعد ومن الحركة في السخونة فيهما زمان يكون

خاليا عن الكيفية الا من المتضادين فلا يكون هناك حركة من البرودة الى السخونة على الاستمرار

ليست هي الجسمية اي ليست علة تامة للحركة والا علة مستلزمة والادامت الحركة بدوامها

فيه بحث اذ يمنع بطلان التالي في الاجسام التي لم يشاهد سكونها فلعلها تكون متحركة دائما فلا

يلزم بطلان التالي في جميع المواضع فان قلت لو ذا سكن بعض الاجسام علمنا ان المتحرك ليس

الجسمية والا لزم من اشتراكها في الجسمية اشتراكها في الحركة قلت هذا عود الى الدليل الثاني والتحقيق

على ان هذا الدليل مبني على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وقد صرح الشارح بان الاظهر

الثاني والثالث مسامحة علية في المفهوم منه ان لا ابتناء في الدليل الاول والا فلا وجه للتخصيص اللهم

الا ان يبنى الكلام على المشهور من الفلاسفة من ان الحركة الطبيعية لا يجوز ان تكون مستديرة والا

لزم كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بعينه ان يكون مستقيمة ولا يجوز دوامها لما ذكر من وضع وقلتي

الابعاد واما اذا رجعت فلوجوب تخلل سكون بين كل حركتين وانت خبير بان هذا المشهور

منقوض بالحركة المستقيمة بالنظر الى كل حد من حدود المسافة فيسقط الحركة عنده وفيه بحث يجوز

ان يكون للجسم المتحرك لذاته مطلوب ملائم بالطبع ولا يصل اليه وعلى تقدير وصوله اليه لا يلزم

سكون الجسم عند حصوله لو لم يكن له مطلوب اخر لا بد لابطال هذا من دليل فان قلت الكلام

في الحركة الطبيعية هي المستقيمة كما ثبت عليه في المطلوب الا ليس الا الحصول في المكان الطبيعي فان

وصل اليه انقطع وكذا ان لم يصل اذ لا ذهاب الى غير النهاية قلت قد سلمنا ان الحركة الطبيعية

لا يلزم ان تكون مستقيمة ولو سلم فالكلام هاهنا في الاستدلال على لزوم الانتهاء بناء على حصول

المط لانا نا بسه هذه العلة حادسه فى عدم كون الجسم علة للحركة فيه بحث لان الموجود
المحتاج اما العلة هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد مستمر من اول المسافة الى اخرها و
المعرض بها اما حدود المسافة وان اراد ان دوام علة الحركة مستلزم دوام معلولها وحاله من
صفة ذاته وغيرها فهكذا فهو وهم لا يدل عليه ضرورة ولا برهان كيف والحركة لا بد لها من مقتضى فان
كان نفس الذات ظهر بطلان هذه الاراحة وان كان غيرها فاد سوال الكلام الى مقتضيه ذلك الغير فان
الذات مفتقر اليه الى مقتضى لامتناع كونه واجبا والتسلسل فيلزم الانتهاء الى شئ غير قار لكونه
مقتضيا واعلم ان الطبيعة مع مقارنتها اعترض الامام فى الملخص بانكم اذا جوزتم اقتضاء
الطبيعة للحركة بشرط زوال حالة ملائمة فليجز مثل ذلك فى اقتضاء الجسمية فان الكاتبي مجيبا عنه
وللقائل ان يقول هذا الكلام لا يضر المستدل لان غرضه ان يبين ان المحرك ليس هو الجسمية لذاته على
الوجه الذي ذكرتم لا يكون المحرك هو الجسم من حيث انه جسم بل الجسم مع زوال حالة ملائمة
نعم لو كان الغرض اثبات قوة قايمة بالجسم محركة اياه كان الامر كما ذكرتم وليس الغرض ذلك
وانت خبير بانه لا يلزم من عدم كون الجسم من حيث هو علة للحركة بشرط ان الطبيعة بالشرط
المذكور لها فعلوه اللهم الا ان يقال اعتبارها او باطضوصها وعموم الجسمية في الامتنعي واليها
لا بطريق الوجوب بقي هنا بحث وهو انهم صرحوا في كثير من المواضع بان فاعل الحوادث العنصرية
هو العقل الفعال لا غير فعلة الحركة الطبيعية على هذا هو العقل واما الطبيعة مع المقارنة الملائمة
فلست علة فاعلة ولا علة تامة نعم يحتمل ان يكون علة مستلزمة لها فليفهم اذ لا بد من الشعور
بالغاية حتى يمكن طلبها وقد يجاب بالتزام ان للطبايع شعور العقلا بغاياتها ماوى الينا لشعود
ضعف ومنهم من اثبت هذا الاحتمال فى جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه يوجد
لبعض الاجسام من النخل بحركة الجبهة بعض الذكور فى حالة كان الروح انا حلاف بكل الجبهة وكذا
مثل عروق الاشجار انا صوب للماء فى الانهار واطرادها فى صعودها على الجدار المجاور وهو مما
لو كان للنبات شعور وادراك الى المحاكمات بل هى تصورات جزئية فيه بحث لان ادراك

الجزئي من حيث انه جزئيه والتشخص لا يمكن الا بالحواس لظاهرة وادراك الحواس موقوف على
وجود المحسوس فان المعدوم لا يحس فتصور العقل الجزئي من حيث انه جزئي موقوف على وجوده
فلو توقف على العلم به من هذه الحيثية كان دورا فالحق ان تصور افراد الكلي والقصد اليها
على الاجمال كاف فى صدورها على المختار فالتحرك يحتاج قبل هذا مما يكذبه الوجدان
عند الانصاف فانا اذا اردنا ان يتحرك فى مسافة معينة تصورنا تلك المسافة والحركة
فيها على الاجمال واما تصور كل جزء من اجزاء المسافة بخصوصه والحركة الواقعة فيه فكلا فالحق
ان الحركة من المبدا الى المنتهى امر واحد بسيط لا انقسام فيها اصلا فيكفي فى صدورها
تخيل المسافة بل مرها اجمالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها والتوجه
القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع فى اثناء
الحركة تخيلات وارادات لبعض الاجزاء فتلك السببا اخر اتفاقية واقعة فى تلك الاوقات الا حاجة
الحركة اليها والحركة الصادرة منها واحدة شخصية فيه بحث لانه يدل على ان المراد بالحركة
الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الاخر مستند الى محرك اخر
وهو الظاهر من كلامهم فلا شك فى انه لا تعدد فى محركها لان محركها مجموع المحركين لان كل واحد
منهما ليكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحد بالشخص كل واحد من المحركين جزء من
مبدا المحرك الذي هو واحد بالشخص كلا اشتباه فالصواب فى تعليل هذا المطلب ان يقال ان
جزا واحدا بالشخص اذا تحرك بالقسر فى مسافة بعينها من مبداء الى منتهى معين فى زمان معين
لا يختلف حركته بان رامه زيد او عمرو او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر فى ذلك
ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له فى تشخص الاثر ولذلك اسعا على جواز توارد علتين مستقلتين
على معلول واحد بالشخص اسعا على سبيل البدل قلنا لما كان الاثران متغايرين لان
سياق كلامه هذا يدل على ان مراده بالحركة التي حكم بوحدتها الشخصية مع تعدد المحرك هو
الحركة بمعنى القطع اذ لا تشخص للحركة بمعنى التوسط فسيعد ما لا ثر باعتبار ان الانصاف

بعض لا امتداد مستند الى محرك وبالبعض الاخر الى محرك اخر وانت خبير بان المراد بالمحرك هنا هو
السبب الفاعل للحركة لان احد الاشياء الستة التي يتوقف وجود الحركة هو الفاعل كما دل عليه صريح
كلامه في الفصل السابق وان الحركة بمعنى القطع امر مستحيل التحقق في الاعيان كما صرح به في المقصد
الثامن من هذا الفصل فلا يحتاج الى الفاعل كما دل عليه تعليله في المقصد السابق من هذا الاصلاح بقوله
فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من علة فاعلية اللهم الا ان يكون مراده هنا الحركة بمعنى التوسط
ومراده بالبعض المستند الى المحرك بعض اسباب الحركة الا احدود والمسافة فان قلت اختلاف النسب من
لوازم وجود الحركة بمعنى التوسط وقد تقرر عندهم وصرح به الشارح في حواشي شرح المطالع
ان تاثير الفاعل في نفس الوجود لا دخل له في لوازم الوجود قلت لو سلم فلوازم مطلق اختلاف
النسب لا الاختلاف المخصوص الذي هنا سوال اشرنا اليه في المقصد الثامن من هذا الفصل فليرجع اليه على
ان الكلام في تعدد فاعل الحركة ولا تعدد لفاعل نفس الحركة على هذا الفرض والحق ان المقام يحتمل
الكلام واذا كان الحركة تختلف بالنوع الى مقصوده من هذا الكلام دفع اعتراض شارح المقاصد
واصلاح كلام المص فان قوله كالتسود والتبيض يصلح مثالا لما ذكره اولا لان سياق كلامه فيما اذا
اتحد المبدا والمنتهى واختلف ما فيه والتكلف تختلف بهما والاوضح ان يقال المقصود منه هنا التمثيل
لا التعليل وان كان المهم هذا لكنهما اختلفا بالمبدا والمنتهى هذا جار في كل حركة من مبدا الى
منتهى والرجوع الى ذلك المبدا مع انهم قد صرحوا بان الاختلاف بالماهية ليس الا في الصاعدة والهابطة
قلت لما كان مبدا الصعود والهبوط ومنتهاهما جهتين حقيقيتين لا يتبدلان اصلا فالعلو سفلا
وبالعكس بخلاف سائر الجهات عبر بذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة وبالعكس بخلاف يمنة
ويسرة وسيشير الشارح في اثناء المقصد الثامن الى هذا السوال وجوابه واعلم ان ما نقل العونية كما نقل
من الشارح المنهية كالمصطفى واما المصطفوي فقد قيل من الاغلاط المشهورة كالمرتضوي بل
ما تان الحركتان متضادان فالله هذا الكلام دفع توهم نشا من قوله لا تختلف بالنوع من حيث [illegible]
لانه [illegible] خروج السؤال الى قيد الحيثية مع ثبوت اصل الاختلاف النوعي باعتبار فصرح بان المراد

ذلك

ذلك فهو عارض للحركة قيل هذا ضعيف فان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي
جعل الزمان عارضا فانها هي حركة الفلك الاعظم والفعل وان قدر سوية علا احقاقها بجواز
احاطتها لحقيقة واحدة لم يرد هذا فالحركة الواقعة في كل جنس من الحركة فالحركات الاينية لا تختلف
في ان القول بان الوحدة للحركة يتوقف على وحدة ما فيه جنسا انما يتم اذا ثبت عدم جنس مطلق
الحركة لما تحتها اما بان يكون مقولتها على الادنى تحتها بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلق شامل
او بالتشكيك فيكون المطلق عرضا للاقسام لا ذاتيا والاول بط لكل ما مر في الوجود والثاني
ذهب اليه كثير [illegible] منها ان الحركة كمال اول ووجود شيء لشيء من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك
ورد بان الكبرى ظنية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا افراده وذهب اخرون الى انه
متواطي اذ لا يتصور كون بعض الحركة اولى او اقدم او اشد في كونه حركة بل لو امكن في الاتصاف
بالوجود ويكون التشكيك عائدا الى الوجود لا [illegible] لو كانت الحركة جنسا لا [illegible] في المقولات
على القول لانها لا محالة تكون تحت جنس عالي [illegible] ذلك لجواز ان يكون من مقولة ان يفعل مثلا
هذا [illegible] في الحركة الاينية [illegible] العلما وهو الحركة في الاين غير ظاهر فليتامل
وان امتنع اجتماعهما [illegible] في النمو فان الجسم لو تحرك في الكيف او
الوضع ولم يتحرك في النمو لا يكون التضاد من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها [illegible] لما
الذي هو عبارة عن الدليل فان قلت هذا النقل لمدعى فكيف يكون بيانا لما هو عبارة عن
الدليل قلت توصيف الحركة بالمستديرة اشارة الى الدليل كالاشارات التي [illegible] في الصفة
تضاد كما سيظهر فان الصاعدة والهابطة ضدان وان اتحد ماهيتهما عرض عليه بانه يجوز ان
يكون لمعلول واحد علل متعددة يتحقق هذا المعلول بتحقق كل واحد منها يتحقق المعلول في صورة
بدون ما يدعى عدم علته لا يدل على المدعى وعدم علته مطلقا لجواز تحققه في تلك الصورة بعلة اخرى
وبهذا ظهر ما في تعليل انتفاء تضاد الحركات بتضاد المحرك وفي تعليل انتفاء التضاد بانتفاء تضاد الحركة
من الخلل والجواب انه قد تقرر من قواعدهم ان المصدر المضاف من صيغ العموم فالمعنى جميع تضادات

الحركات ليس لتضادها فيه فعلى هذا انطبق الدليل على الدعوى فان قلت اسعاء هذا الجواب
الكل لا يستلزم ان يكون جميع تضاد الحركات بحسب ما منه وما اليه قلت لم ندع احد هذا الاستلزام
بل ان الامر الواقع كذلك كما تدل عليه الاستقراء فليتامل عن طبيعة واحدة فان الطبيعة هي
العلة الفاعلية للحركة والحالة الغير الملائمة ليس امرا فاعليا ولهذا لم يذكرها ههنا وان
كانت جزءا من العلة التامة مع انهم صرحوا بخلافه اي صرحوا بالتضاد الحقيقي وليس المراد
انهم صرحوا بالتضاد مطلقا والا فيجوز ان يحمل على التضاد المشهوري ولا منافاة وقد
يجاب على الرد بان تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيها اذ لا حركة
بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع فيجب القول بالنوع
متضادان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات فتامل
لان حركة الجزء ولان المتحرك جسم ولا تضاد فيه بالذات اذ لا موضوع له ولو اعتبرنا التضاد
بالعرض فقد يكون متضادا مع عائد الجسمين كحركة الحار والبارد ومثل النار والماء الى العلو
ولا يمكن توارده لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع وكل منهما البعض زمانا ولا
يتصور للزمان زمان من جسم بسيط اي بحدوده ما جسم بسيط الا انها جزء ان منه كما يتبادر
من عبارته وباعتبار هذين فان قيل قد ذكروا ان تضاد العارض لا يوجب تضاد
المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد
قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث
يوجب صدق حد الضدين على المعروض وما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق تضاد الطرفين
حد الضدين على الحركتين اعني الصاعدة والهابطة كما ذكره الشارح ولا بحسب عارض لازم لوحظ
اللازم مشعر بان التضاد في القسم الثاني هو بسبب اختلاف المبدا والمنتهى بحسب عارض لازم
فعلى هذا لا تضاد في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وقوله قلت لا شك انه يشعر بان عدم
تأخر العارض الذي يكون سبب التضاد للمبدا والمنتهى يكفي في تضاد الحركة ولو كان مغايرا للازم

اللهم الا ان يبنى كلامه على ان هذا العارض ما وجد الا لازما بالاستقراء وقد يستدل
بما عليه كما ان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا التضاد بينهما
ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوضعين المتأخرين علة للآخر وجوابه
ان ثبوت مجموع العارضين المذكورين متأخر عن وجود الحركتين زمانا لان وصف المنتهى بانه
للمنتهى انما يعرض بعد انقطاع الحركة وان كان وصف المبدا انه مبدا ثبت للمبدا قبل الانقطاع اما
التضاد فيوصف به الحركات حال وجودها باعتبار التوجه كما اشار اليه في تحقيق ان ليس التضاد
الحركات باعتبار الحصول في الاطراف فتأخر التضاد عن الحركة ليس الا بالذات ولا العقل عليه
الا اما للمعدوم فتامل كان متصا يعني ظاهر العبارة ان يقول متضايفين لان وضع
فاعل فيه العقل انا الفاعل متعلقا بغيره مع ان العبد فعل مثل ذلك ووضع بفاعل النسبة الى المسند
فيه من غير قصد الى التعلق له قوله والنضال هو من التعض فيه بحث لان العوض الى ما ذكره من المتقدم
المذكور من القطعة التي على محدب الفلك اعظم مما يمكن ان يوجد والخارج من الفعل المذكورة
فهي في غاية الخلاف فهي بالمضادة او بامر غيرها لا بعال طبيعة الاستدارة الذي هو الرد على الوجهين
والجواب بلف ونشر غير مرتب لكن هذا الجواب يدل على ان لا تضاد الا بين الاشخاص المشهور
المصرح به فيما بينهم حقيقة لانواع الاخرى المندرجة تحت جنس هو الا ان يحمل كلامهم على الحقيقة
فيما بين افراد الانواع الاخرى وكذلك الاطراف والنهايات متساوية فيها فان قلت الاطراف
متحدة في المثال المذكور لا متساوية قلت الحكم بالتساوي مبني على المغايرة الاعتبارية
للتضاد بين المبدا والمنتهى اي باعتبار المبدئية والمنتهائية وان كانا بالذات امرا متحدا
بالماهية ولا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات فيه بحث لان ما منه وما اليه
في المستديرة المذكورة فيما تعلق موجود ان متضادان كما في المستقيمة اللهم الا ان يراد بالمستقيمة
الحركة الوضعية على ما هو اصطلاح الفن فيكون الدليل قاصرا عن المدعى وان جعل منشأ
سبب التضاد بين الحركتين المذكورتين اتصاف المبدا والمنتهى باعتبار عارض لازم

ولزم منه اسعاء التضاد بين حركة كالصاعد من المركز الى المحيط وحركة كالهابط من المحيط
الى المركز فان التضاد بين المبدا والمنتهى في هذه الصورة باعتبار عارض لازم كما ان
جعلت منشاء لاسعاء التضاد بينهما بحسب الحاصله لم يتحقق تضاد بين المنتهى التضاد سياق
كلامه يدل على قوله بالتضاد بينهما فليتامل اى يتصور في الحركة الاينية لحصول الانعام بحسبها
في الاقسام الاربعة فلا يكون متحركة هذا مشعر بان الجواهر الظاهرة غير متحركة اذا جعل
المكان عبارة عن السطح وقد سبق في مباحث الاكوان ان الجمهور متفقون على حركة الجواهر
الظاهرة وان كان المكان عبارة عن السطح كما هو الظاهر من سياق كلامه انه لا يكون
الصور اى كالصور النوعية كما يدل كلامه في حاشية التجريد حيث قال لا اشكال ان الموضوع الحقيقي
للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر المادي للمكان المتصف بالوضع اعني الصور الجسمية التي هي
جوهر ممتد في الجهات الثلث لمطلق الجسم بمعنى الصورة هو القابل في ذاته للحركة المتصف
حقيقة بالحركة واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بها تبعا الحس
سعاو بالعرض والموضوع الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير و
الكيفيات قابلة اياها فهي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما عداها يتصف بهما
على سبيل التبع وبالعرض اما ان يكون مبدا الحركة في غيرها فان قيل فعلى راى من يجعل الممكنات
كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتاتى هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا
بل يتاتى بان يريد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم بعض الحركات
لكونه اختياريا ومنهم من قسمه بان على ان الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة
فلا يكون حركة النبض منها في الملك سريعة او بطيئة فان قلت قسم اخر وهي المساوية فلم
يتعرض له قلت لان هذا التقسيم للحركة باعتبار وصفها الذاتي والمساواة صفة للمتعدد اولا و
بالذات خاصة قاصرة لان السريعة التي تقطع المسافة المساوية في زمان اقصر لا يصدق
عليها هذه الخاصة وفيه بحث لان قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة اكثر خاصة شاملة

ويلزمها قطعها في زمان اقصر مسافة اكثر لان الزيادة على اصل مسافة البطيء التي قطعها
السريعة بفصل سرعتها قابلة للقسمة البتة والا لزم الجزء وقطع بعضها في زمان اقصر
فان قلت لعل الزيادة لا تتجزى خارجا قلت يصح اذا فرضت تلك الزيادة تمام مسافة السريعة
لم تقطع البطيئة في الزمان المساوي اقل من تلك المسافة فلم يكن قطع الاقل في الزمان
المساوي خاصة شاملة للبطيئة بل ولا قطع السريعة في الزمان المساوي مسافة اكثر خاصة
شاملة للسريعة ايضا كما لا يخفى اللهم الا ان يقال تلك المقدار من المسافة لا تقطعها الا البطيئة
لا تصور ابطاء منها حتى تكون هي السريع بالنسبة اليه وفرضها تمام مسافة السريعة فرض
لا يمكن مطابقته للواقع وقد يجاب عن البحث بان السريعة اذا قطع في جزء من الزمان يجيد
معين خارجا مسافة فالبطيء تقطع في ذلك الزمان مسافة اقصر فلنفرض انها نصف
مسافة السريع فالزمان العقيم هنا هو الجزء الواحد فقط والسريع قطع فيه مسافة مساوية
فقط وانت خبير بان كون الزمان العقيم هو الجزء الواحد فقط لا يلائم اصول المتكلمين كما ان
الله تعالى اشارة من الشارح في بحث الخلاء الا انا نحس بحركاته ولا نحس شيئا من سكناته على ان
بان السكون عندنا عدمي فلا نحس به والحركة وجودية فلهذا نحس بها وفيه نظر اذ قد سبق
ان السكون محسوس بالبصر وبالجملة قد يدرك بالحس عين زيد واقطعه ولسنا بعد منه ان يدرك
في كون الفرس لم يقعد ولم يشتد عدوه في الزمان المتطاول في مكان واحد مبني على نفي الجزء
مع اثبات الجزء فالصحيح ومن تبعاه قال بطلانه اى اذا ارتفع فرس دوار الكلية في الطابادة
الاهمال وهي اذا بطل لا يستدرك قول جاز ذكره في الكل والثالث اذ لو بقي على ظاهره لاجل الوقوف
في الثاني والتالي في الفرض المذكور وان يحس انه سبب الحركة والسكون الى النظر مجاز
لانهما من خواص الاجسام والنظر عرض لانه من مراتب الضوء كما سبق ويمكن المضايقة
اى المضايقة في بطلان التالي الا في اللازمة كما توهمه العبارة فالمراد المضايقة في الدليل
الشرطي بتمامه لان الفصول لا تقبل الاشتداد والنقص بناء على المشهور من ان الذاتي

لا يكون منفكا او ان لم يتم عليه البرهان بتمامه من البيان فى التبدل فى تخلف الوجود عما يقتضيه الطبيعة وقد يكون السبب فى البطوء تخلل الارادة فى رمى الحجر وتحريك البدن فى وهو ولهذا قد تحرك المتحرك بالارادة فى مسافة الهواء تارة بطريق السرعة وتارة بطريق البطوء مع انا لا نعلم مما ذكره المص والشارح فعلية ما ذكرنا وهو الارادة كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الهواء وكالشخص السابح فيهما بارادته فى حد من المسالك بطلان المتبادر عن عبارته اتحاد السهم المرمى فيهما فعلة البطوء فيهما حينئذ ليست الطبيعة مع ممانعة المخروق بل ممانعته وحده والمثال الصحيح سهم اليد فى الماء واصعود فى الهواء فان الاول ابطاء فى الكل وعلة ابطاء الطبيعة مع مانع المخروق فان قلت مراد الشارح ان فى حركة السهم المرمى مانعة فى الماء لا على صوب المركز ابطاء بالقياس الى المرمى فى الخلاء على صوبه وكذا القياس فى المرمى فى الهواء وعلة هذا البطوء ممانعة المخروق والطبيعة او ما فى المرمى فى الخلاء على صوب المركز فليس فيه ممانعة المخروق ولا الطبيعة وليس مراده ان علة البطائة المرمى فى الماء بالقياس الى المرمى فى الهواء ممانعة لا من حيث يلزم ما ذكرتم قلت بعد تسليم احتمال العبارة لهذا التوجيه كلام للحكماء بعوض المرمى فى الخلاء باطل وايضا بلغوا فرض رميها بقوة واحدة واكثر المعتزلة سياق كلامه يدل على ان اهل السنة يضاهى الحكما معنى وكان منعهم بعدم تمام دليل الاثبات عندهم لا لان لهم دليلا على النفى بخلاف المعتزلة فان لهم دليلا على ذلك كما سيأتى ولهذا قال من المعتزلة والاظهر ان يقال واما ما ذكره اولا فيرد عليه انه ان اراد فى الوصول التام امر آنى ومعنى ان الوصول فى الزمان آنى بل فى مجموعه وان اراد الوصول الناقص واعم امرنا الاول ومعنى ان ذلك البعض هو زمان الوصول التام الذى لا امتناع فيه لزم تتالى الآنات اجاب عنه الكاتبى بما حاصله ان لزوم تتالى الآنات فى الخارج ممنوع وانما يلزم هذا ان لو كان الآن موجودا فى الخارج وهو ممنوع ولزومه فى الذهن مسلم لكن استحالته ممنوع انما المستحيل تتالى الآنات فى الخارج ورده الشارح بانه اذا تتالا آنان فى الذهن فلنفرض ان جسما قد تحرك فيهما على مسافة فيلزم انقسام الحركة الى حركتين لا ينقسمان اصلا وكذا

انقسام المسافة اليهما فاما ان يكون الجزآن فى المسافة بالفعل فيلزم الجزء بالفعل واما بالقوة فيلزم الجزء بالقوة فكما ان تركيب الامر الممتد من الاجزاء لا انقسام فى الخارج فكذا تركبه منها فى الذهن لا يعقل اذا لم يكن الآن موجودا فى الخارج لا يكون مجموع الآنين موجودا فيه فلا يصح وقوع الحركة فيه فلا يتم ما ذكرتم لانا نقول اذا فرض تتالى الآنين يكون ذلك المجموع زمانا او زمانى سواء كان موجودا او موهوما لجواز وقوع الحركة فيه قطعا فيلزم تركب المسافة ايضا منها او اما اذا تحقق الآن ولم يتال فلا يلزم هذا المحذور لان الآن طرف لا زمان فلا يلزم من انطباق عليها محذور وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم لا يستلزم الجزء وكون الخط متالفا من النقاد مستلزم فهو سكون قالوا وهذا السكون ليس من مقتضيات الطبيعة فانها تقتضى الحركة الى الحالة الملائمة لها وهذا السكون لا يلايمها لانه فى الحيز الذى فيه الميل القسرى كما افاده قوة التحريك الى الجانب كذلك افاده قوة السكين فى ذلك الحيز الطبيعة شرط السكون فى ذلك الحيز بعد ذلك مثلا ومدافعه اما جهة اسفل بحدوث الحركة الية قال المولى العلامة شمس الملة والدين محمد بن مبارك شاه البخارى رحمه الله ان هذا السكون قسرى والقاسر امتناع تتالى الآنات اذ الضرورات الطبيعة مثل ضرورة الخلاء ونحو ذلك كما يعرض امور يستبعدها العقل وابطلها ابن سينا وقد يرد عليه ايضا انه يلزم على هذا الحلل السكنات فى كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات فى الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التى فى المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون فى الفلكيات ثم انه اقام الحجة وقد يجاب عنها ايضا بان الميل الذى هو علة الحركة كما انه علة الوصول الى الحد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد شرط فليس هناك متغاير ان وانت خبير بان هذا الجواب لا يجدى كثير نفع لتوجه الاستدلال بالنظر الى ان حدوث الشرطين نعم يرد منع آنية حدوث الشرطين كما يرد منع آنية حدوث الميل فليتأمل فالصواب ان يجاب بمنع استحالة اجتماع الميلين بل هو واقع كما فى الحجر المرمى الى فوق فان فيه ميلا طبيعيا الى تحت وقسريا الى فوق

وايضا الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يتمشى في حركة الكم والكيف فان الحركة الى فيهما عين ذي
الميل كذا ذكره الابهري في شرحه والجواب عنه ان الجبائي وقد يجاب عنه ايضا بانه لو سلم
لزوم التعادل فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع فيكون الجسم فيه ساكنا
على ما هو المدعى لامتناع التداخل فان قلت لو سلم عدم جواز تداخل اجزاء الجبل فلم لا يجوز النفوذ
مع ازدياد حجمه واني المحتنع هو النفوذ بلا ازدياد حجم قلت تخلل اجزاء من الجبل الذي يندفع
بالخردلة يشغل الخردلة في حيز سواء فرض التكاثف او ازدياد حجم الجبل متحرك حركة الرجوع
بعد حركة الاستقامة في ضمن حركة الكل فيسع حركته زمان سكون على الوضع و هو بعينه زمان وقوف
الخردلة فيلزم سكون الجبل في هذا الزمان قطعا فان قلت لا اجزاء بالفعل قلت في رسالة التحقيق
واني المعروض حربه والصاقلنا انه بوض الحل من مركب له اجزاء بالفعل على ان عدم رجوع الخردلة
بمصادمة جبل من حديد و يعود بما فيه يقرب من وقوف الجبل ككان محالة لا يرجع مع انه قابل
قلت قد شاهدنا ان الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد في
حركة اليد الى الفوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم توقف
الجبل مستبعد لا مستحيل جعل المرصد الرابع فصلين الاول في مباحث الاين لا ابحاث
الوضع على تحقيق الكلام في الاضافة وليس لها حقيقة اي لذات الابوة من حيث انها
مضاف حقيقي حقيقة الا ما ذكرنا والا فلذات الابوة حقيقة مخصوصة غير ما ذكرنا و
يقال لذات الاب المعروضة قال الشارح في حواشي حكمة العين الظاهر ان اطلاقه على المفروض
من حيث انه مفروض لا من حيث ذاته مع قطع النظر عن العروض والفرق بينه وبين
المشهوري الامر العارض هاهنا مأخوذ بطريق العروض لا الجزئية وهناك بالعكس فان
قلت الاب هو الذات المتصفة بالابوة لا الذات والابوة معا والا لم يصدق عليه الحيوان
قلت المضاف المشهوري هو مفهوم الاب لا ما صدق عليه بتمامه كحقيقة في بعض الحواشي
وهذا يسمى مضافا مشهوريا قال في شرح المقاصد ما وقع في الواقف من ان المعروض

الذي يسمى مضافا مشهوريا بخلاف المشهوري ثم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه نسبة له
الاضافة على ما هو قانون اللغة اي من حيث انه معروض السابق ان تعالى فان الملزومات
المبنية اللوازم كذلك فاشار الشارح الى التوضيح لما ذكره الابهري من ان لفظ ذلك اشارة
الى بعض الغير لا الى المجموع ولكن ان يحمل عبارة المتن على حذف المضاف اي ملزومات اللوازم
واذا قيد ذلك البعض لكونه مستورا بما لم يعتبر المطلع اعتمادا على ما مر في المرصد الاول من هذا
الموقف فليس للناقض ان يتعلق به لعدم لزوم كونه من الاعراض لا كلا ولا بعضا فلا يحتاج الى عدم
صدق المعول عليه بناء على ان ليس من حقيقته بعض العرض ان كان من حقيقة عارضه ذلك
وليس كلامنا في ذات المعروض وحده كما انبهناك هذا مشعر بان مراده بالمعروض المضاف المشهوري
بالمعنى الآخر وقد عرفت انه ذات المعروض من حيث انه معروض فعدم الانفكاك في النقل انما
انضباط بل في الخارج انضباطا اذ الكان يحاله وجود فيه الله الا ان يراد بالمعروض هنا ذاته
من حيث هي والتنبيه على ما ذكره في ما يحق باعتبار ان العرض اذا لم يتعلق بالمعروض من حيث
هو معروض فعدم تعلقه به من حيث انه بالطريق الاولى فاصل وقد الحقيقة اشارة الى
ذلك اي انا الحاصل وجه الاشارة في قيد الحقيقة اشارة الى ان في كل من المتضايفين الاول
حكم بوجوب انعكاس النسبة بينهما جهة غير جهة الاضافة والا للنفي هذا القيد وهذا انما يظهر
في المضاف المشهوري فان فيه ذات المضاف وحقيقة الاضافة واما المضاف الحقيقي فكلما يلتفت فيه
غير جهة الاضافة اذ لا حقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى الغير المخصوص
كما في الوضع و رفع ما عداه مثلا اذا رفع من الاب كونه حيوانا او انسانا او متلبسا من
الاوصاف واثبت كونه انها بعد اضافة الاب اليه وان رفع عنه كونه ابنا واثبت له سائر
الاوصاف لم يبق الاضافة فعلمنا ان الاضافة حقيقة الواجبة الانعكاس وبها هي نسبة الاب
الى الابن واعلم ان الانعكاس قد لا يعتبر انما اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغر وقد يعتبرا ما
على الروي الحرف في الحالين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اضافة كقولنا العالم

بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم على ان ذكر لا يضبط تقريره وهو تصريح بما علم بالتسمية
ضمنا والتزاما من قوله لئلا يكون المضافات منحصرة كالمدرسة اى بالنسبة الى المبدء
لا بالنسبة الى المنتهى اذ لا تضايف بين المبداء والمنتهى كما سلف ودون سائر علله الناقصة
لما احرج المص تقدم العلل الناقصة عن التقدم الذاتى لزم ان يدرجه فى التقدم العلى
والا لم ينحصر الاقسام فى الخمسة مع ان ما سنذكره من ان التقدم العلى موجود بين اندراج
تقدم غير الفاعل فيه الا ان اولى بحاله مدخل فى الوجود الرابع التقدم بالشرف الظاهر ان
اطلاق التقدم على هذا المعنى بحسب الاصطلاح اذ لا تقدم هاهنا بحسب اللغة الا باعتبار ان
زيادة الفضل والشرف سبب للتقدم فى المجالس على البا وبهذا الاعتبار يرجع الى التقدم بالرتبة
الحسى ولا يكون قسما برأسه يجوز اجتماعها بل بحسبه بحث اشرنا اليه فى مباحث
الزمان وهو ان جواز الاجتماع غير لازم فى التقدم الذاتى كما فى سبق العلة المعدة فانه
سبق العلة الغير الفاعل بالمستعمل بالتأثير ويجب عدم اجتماعه مع المعلول مع ان مثل هذا
سبق ذاتى اى طبعى عندهم وان اشعر كلام المص بانه تقدم زمانى الا ان وما المتمسك
فى نفى هذا لى التعدد من تساوى اجزاء الزمان فى الحقيقة كما ذكره الشارح فى مباحث
الزمان ولا بالشرف والرتبة ذكر الشارح فى مباحث الزمان جواز كون التقدم
هاهنا بالرتبة فلم يذكر كونه معه له زمان اكثر لو قال كونه معنى من ابتداء وجوده زمانى
اكثر ليظهر شموله لما انعدم المتقدم وزمانه حين وجود المتأخر لكان اوفى من نوع
واحد الظاهر تعدد المعلول لئلا يكون من نوع واحد ليس للاحتراز فان العلتين لمعلولين
من نوعين ايضا كذلك الموقف الرابع فى الجواهر قال الامام الرازى الجوهر مشتق
من الجهر سمى الجوهر به لظهور وجوده وظهور وجود الوصف لو سلم الاستلزام سميته
بالجوهر لعدم لزوم الاطراد فى وجه التسمية كما تقرر قوله ممكن موجود لا فى موضوع ليس
مرادهم بالموجود فى تعريف الجوهر الموجود بالفعل والا لكان الشك فى وجوده شكا فى ياقوت

او كمن تشكك فى جوهرية بل معنى هذا الرسم ماهية اذا وجدت كانت لا فى موضوع
كذا فى حاشية التجريد ورده الاستاد بان قولنا زيد جوهر من الاحكام الايجابية المستدعية
لوجود الموضوع بالفعل كما تقرر عندهم والجوهرية ليست مما يتصف به الشئ فى الذهن
حتى يكفى وجود الموضوع هاهنا فالتصديق بكون الشئ جوهرا بالفعل موقوف على التصديق
بكونه موجودا بالفعل والشك فى الوجود شك فى الجوهرية نعم قد يحكم بكونه جوهرا قبل
العلم بوجوده لكن المراد منه انه جوهر بالقوة اى ماهية اذا وجدت كانت جوهرا او
الجواب مع ان الجوهرية ليست مما يتصف الشئ فى الذهن كيف والمحقق عندهم ان صور
الجواهر الكلية جواهر حال وجودها فى الذهن بناء على ان الحاصل فى الذهن هو ماهيات
الاشياء المطابقة للامور الخارجية فتامل وعند المتكلم موجود متحيز بالذات هذا التعريف
لا يصدق على ماهية الجواهر اللهم الا ان يقال مرادهم لو وجد لكان متحيزا بالذات على قياس
ما قيل فى تعريف الحكماء او يمنع جوهرية الماهية واما القسمة على راى الحكماء فقال فى شرح
المقاصد هذا التقسيم على راى المشائين من الحكماء وعند الاشراقيين منهم الجوهر ان كان
متحيزا فهو ماهيته وهو الجسم لا غير لا شئ فى حدود جوهر حال هو الصورة واخر محل هو الهيولى
وان الهيولى عندهم هو الجسم من حيث قبوله للاعراض المحصلة للاجسام المنوعة والصورة
هو الشكل للاعراض وان لم يكن متحيزا فهو جائز وهو العقل والنفس تصوره ان كان
مقولية الصورة على الصور بين بالاشتراك اللفظى او الحقيقة والمجاز فليحمل قوله الصورة
على قسمى بالصورة كيلا يلزم الجمع بين معنيى المشترك او الحقيقة والمجاز تطلان
الانحصار او نوعية ومحلها الهيولى ايضا وان كان محلا لها فهيولى الحكمى ان
فيه البساطة فى الحال والمحل بقرينة المقابلة للمركب فيخرج محل صورة المركبات الهيولى
ويمكن درجة فى الهيولى لانها هيولى ثانية فالامتياز فى الاقسام بالاعتبار والحيثية
بناء على نفى الجوهر وعلى نفى تركب الجسم من اجسام صغار كما ذهب اليه ذو مقراطيس

وسيظهر ان شاء الله تعالى انه ليس لهم برهان على بطلانه اذ غاية تقدير تسويته وكمن ان
نقول اذ لو ثبت تركب الجسم مما ليس حالا في جوهر اخر ولا محلا له وهو الجوهر الفرد واكثر ما لا جرم
ربما كان عدم الثبوت بالبرهان محتملا للجزم بطريق اخر فلا واكثر ما لا جزم به والافادة
فان قيل الجسم مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء قلنا المراد
ان وجود المركب ابدا الحادث من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل
حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان هستا ما لحصول المركب بالفعل البتة بل لا بد
ان يكون جزء للشيء نعم لو تم دليل ما ساطتها لم يرد هذا فان قلت مراد المص بالجوهر المنقسم
في قوله الجوهر اما ان الابعاد في الجوهر المتحقق الوجود فلا يسعه شيء مما اورده الشارح قلت
لا يتجه الاشكال على التقسيم الاول في ايضا فلا يلائم التتبع لانه هو الذي قام به التاليف لتحصيل الاستدلال
القاضي ان لكل واحد من الجسمين جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا والجواب ان المعنى
الحقيقة الجسمية هو التاليف في نفسه الجسم يسمع لهذا المعنى بل هو مؤلف مع غيره فلا نسلم الربط
هو الاتصال والتاليف عطف التاليف على الاتصال عطفا تفسيريا اشارة الى ان ليس المراد
بالايصال الاتصال العددي المنافي لاساس الجوهر الفرد ولا يخفى ما في هذا الكلام من التعسف
فيه التعسف ناظرا الى كلام القاضي من لزوم عدم انقسام الجسم في من عدم استحالة قيام العرض بشيئين
كل منهما جزء المحل والاقرب انه ناظر الى كلام المص ووجه التعسف حمل القول بالتاليف لا يستلزم
مجموعه الجسم الا بالقول بان التاليف قائم بالمجموع وهو خلاف مذهب الجمهور فكيف يجعل القول
بالتاليف مبنيا القول بحمله عند الجسم وايضا اخر الكلام مبني ثبوت التاليف عند القاضي مطلقا
واول الكلام يشبهه فلا وجه بجعل احد الكلامين بحصل الاخر معه احاطة حد واحد فان قلت
ان اراد الاحاطة من جميع الجوانب يلزم ان لا يوجد للسطح شكل وان اراد الاحاطة من جهة امتداده
ومن حيث انه مقدار فللخط المتناهي شكل البتة مع انهم صرحوا بان الشكل يوجد للسطح دون الخط
قلت الجواب بان الظاهر من ملاحظة معنى الاحاطة ولا يعقل النهاية هذا محمول على حذف المضاف يعني نهاية

الشيء اي احاطة النهاية ولزوم الانقسام من كون الجزء محاطا غير خاف على من يوقف
مفهوم الاحاطة فلا يرد ان يكون الجوهر ذا نهاية لا يستلزم انقسامه في نفسه لذا قالوا لكونه
فا نهاية في جواب استدلال الفلاسفة على بطلانه بحدوث الجهة على ما هو المشهور ولا يشبه
شيئا من الاشكال لو قال ولا اشكال كما يلائمه اخر كلامه اظهر لان المشابهة في الاصطلاح
هو الاتحاد في الكيف مطلقا واما المشاكلة فهي الاتحاد في الشكل كما يسبق في بحث العرضية
واما غيره فلهم اصطلاح اخر تحصيل القاضي نفي المشاكلة عن الجوهر الفرد ونفيه بذكر
اختلاف غيره ربما يشعر بان الاختلاف المذكور في خصوصه تلك المشاكلة التي نفاها القاضي
ولا يخفى عليك انه بعد الاتفاق على انه لا شكل له لا وجه لهذا الكلام ظاهرا فعلى هذا
الاختلاف فانه لو تشكل كان الاليق به ان يتشكل بكذا وكذا والمفهوم من سياق كلامه
في وجوه الاختلاف ان معناه مجرد شبهه شكلا من الاشكال المذكورة في امر مخصوص
لا يباين المشاكلة نعم عدم اتحاد مورد النفي والاثبات بين القاضي وغيره لازم البتة
وسائر المضلعات الظاهر انه يأتي ما ذكر في المثلثات والمسدسات ايضا الا اذا كانت متساوية
في الصغر والكبر في لا يأتي التركيب منها بلا خلو فرج بخلاف المربعات فانه قد يأتي فيه ذلك
قطعا وان كانت متفاوتة في المقادير فعلى هذا وجه تخصيص مشابهة بالمربع امكان التركيب
الجسم بين منهما بلا خلو فرج من غير تعسف واما غيره من المضلعات فانما يمكن ذلك التركيب
بتعسف وهو اذا كانت متساوية في المقادير لانا لا نسلم ان له نهاية هذا مخالف للمشهور
من المتكلمين حيث احتجوا في الاستدلال الفلاسفة على بطلان الجزء بحدوث الشكل تلاقي
الطرفين بالنهاية لا نسلم الجزء فلا يلزم انقسامه ان يحيط به النهاية اولا نسلم ان الحاصل
نهايته على قول من يقول به وليس يحيط به والذي يثبت له الشكل ولا ينقض بقوله محاط
فانهم لا يعتبرون احد القسمين المحيط والاخر المحاط كما يتوهم من ظاهر عبارته

محيطاه

لان المحيط نهايه خارجه عن المحاط الذي هو الجوهر الفرد بل بان المحاط لا يكون الا مائه
اجزاء كما ذكرنا سابقا فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما ولكن ان يقول معنى قوله له خط
من المساحة ان له من خلاء وجود مساحة الجملة لا ان له في نفسه مساحة ما ومعنى شارح
الا ان المراد بالخط هو المعنى العام المساوي للرسم اذ جزؤه المركب للجسم بحيث يعني لانه
يبحث عنه في العلم الطبيعي اي عن احواله اذ هو موضوع العلم الطبيعي لا يبحث عن نفس
الموضوع وحذف المضاف في مثله اعتمادا على الفهم شائع في عبارات القوم اذ لا يحتاج الى
لو وجد فيه ابعاد بالفعل فيه بحث لان الامكان داخل على الوضع لا على نفس الابعاد
فالمهم بيان وجه عدم الاكتفاء بوضع الابعاد وما ذكره لا يدل على ذلك ولكان قوله
وتلخيص الكلام اشارة الى ما ذكر من اختلال كلام المص سماع كلمه اذ لا خط فيه
لا سمعها ولا مستدير العدم تناهيه في الوضع اللازم في وجود الخط لوجوب التناهي
قد سبق ان التناهي قسمان تناهي في الوضع وهو كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة
حسية وتناهي في المقدار وهو كون المقدار بحيث يمكن ان يوضع معه مقدار بعد بعده وهو
الذي دل البرهان على وجوبه ثم ان الجسم اذا وجب ان ينتهي بالفعل في المقدار فانتهاؤه
يكون بسطح بالفعل سواء علم تناهيه في المقدار يستلزم تناهيه في الوضع ام لا واما السطح
والخط فربما لا يكون لهما نهايه بالفعل لعدم تناهيهما في الوضع وان تناهى في المقدار
كسطح الكرة وما يشابهها ومحيط الدائرة وما ضاهاها وهما سبق ان تبين لك ان المشهور
وان كان ان انتهاء السطح الى الخط لكنه ليس بكلي اذ قد ينتهي الى النقطة كالمخروط المستدير
لا نهاية له تتم وان كان علمت الواقع في التوقف مطلق الابعاد والزائد انما هو الابعاد
المعينة فيجوز التوقف بالمطلق اذ لا يخلو عن بعد ما علمت لو ذا جعل الكعب شمعا كرويا لا يتحقق
فيه الابعاد المتقاطعة بالفعل فيجوز المطلق ايضا واكتفى بامكان الوضع الا وجل عليه

قبل العرض

قيد العرض مع الامكان غير مفيد بل مخل لانه لو دخل في ما قصد اخراجه عنه الجواهر
المجردة لان فرض الابعاد الثلثه فيها ممكن غايه الامر ان يكون المفروض محالا واقول
اما حديث الاخلال فيدفعه ما في شرح المقاصد من ان في المجردات يستحيل فرض الابعاد
بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التي لا يمكن فرضها واما ما اشار اليه من قيد الامكان
فهو مع انه ماخوذ من شرح المقاصد حيث قال والظاهر انه يكفي الامكان او القابليه ولا
حاجة الى اعتبار الفرض مدفوع بان بعض الاجسام لا يمكن فيه الابعاد المذكوره بالفعل
كالافلاك الى سلام شكلها المستدير اما ذاتيا فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثه بل غير متناهيه
فتامل واعتذر له المعتذر صاحب المحاكمات والامر بالتامل ليظهر ما في الاحتراز على التنزل
من البعد الظاهر وقد يقال وجه الامر بالتامل ان هذا التوقف من الحكماء وهو تقرر قبل وجود
المعرف له فكيف يحترز فيه عما ذكر على سبيل التنزل وانت خبير بان الاحتراز على التنزل لا
يستدعي وجود القائل بالمحترز عنه حين الاحتراز قلنا لا يسلم قيد فيه الزام صدق
توقف الكل على الجزء الوجودي وفيه ما فيه والحق ان يقال المراد امكان القبول الخارجي
ولا يحصل الا لمجموعهما ويمكن ان يجاب بان مراد الشارح ان التوقف للصوره الجسميه لا للجسم
المركب فصدق التوقف على الجزء الوجودي لا يضر وانما يضر ان لو كان التوقف للكل قلت
فصدق التوقف على الكل ايضا لانه صدق على المباين قلت التنوين للوحدة والمراد جوهر
واحد يكون كذا فلا يصدق على الجسم لانه جوهران واما القول بان القبول الخارجي ليس
الا المجموع ثم نعم هي في تحققها الخارجي مقارنه للهيولى البته وهذا لا يستلزم ان يكون القبول
الخارجي للمجموع الا يرى ان المقدار مفتقر في الوجود الخارجي الى العله وهو مع هذا قد يكون
القبول الخارجي له فقط قبوله اياه في الوجود الخارجي اي لتشكل الابعاد والحاصل ان المراد
قبول فرض الابعاد الثلثه الخارجه منه وفي تمام هذا الجواب بعد دخول الامكان على العرض
تامل اذا كان الوهم جوهرا والحق انه عرض وذكره في موقف الجوهر باعتبار انه آلة للجوهر

قوله والمتبادر من عبارة المص ان قيد الامكان لان الامكان
هو فرض الابعاد في الجسم بواسطة الصورة لا بالذات
والمراد تحقق القبول بواسطة الجزء وهو الجوهر بالذات
كلام في بواسطة الخارج
فليتامل

اعني النفس وقد يقال هذا الجواب انما يستقيم اذا كان مراد المصنف الاعراض سوى العمق وليس كذلك
بل مراد الاعراض بالجسم الموهوم بدليل ذكره في السند الاجسام المتخيلة والابعاد بل وفيه بحث اذ لا وجه
لحمل مراده على الاعراض بالجسم الطبيعي الموهوم واما الاعراض بالجسم التعليمي المتوهم فبعيد جدا لظهور
عرضيته والاعراض سفسطة الوهم لتوهم جوهريته نظرا الى اطراد ذكره في مباحث الجوهر قوله فيلزم
امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية قد سبق بطلان العام التام غير مرة مع انه لا دليل على
كون شيء من الحقائق معقولا بالكنه قوله والفصل ليس منها التحصيل لفصل اخر فيه بحث لانه
ان اراد انه لا ابهام في نفس مفهوم الفصل فمسلم لكنه لا يجدي لان اللازم منه ان لا احتاج الفصل
في تحصل الابهام حادث عن نفس مفهوم والمقصود دعوى عدم احتياجه الى فصل اخر داخل في مفهو
تحصل جزئه الاخر وهو جنسه المبهم وان اراد انه لا ابهام له لا في نفس مفهومه ولا في جزئه فمم
وما ذكره لا يدل عليه قوله قال الحكماء هذا الحد فاسد اصحابنا لان المراد بما ذكره في توقف
الجسم بخطوط او السطوح حتى نوقض بان الجسم قد لا يوجد فيه الخط بالفعل وان السطح غير لازم
لماهيته بل معنى التوقف ان الجسم هو الامر الذاهب في الجهات الثلث والاظهر ان الذاهب الجسم الجهات
الثلث غير لازم لم يصح تعريفه به فان قلت لو كان عبارة التوقف ما له الابعاد الثلثة
لاستقام ما ذكره لكن العبارة هي الطويل العريض العميق والطول لا طول في الكرة
قلت قد سبق ان الطول قد يقال للامتداد المفروض اولا والعرض للامتداد المفروض ثانيا
والعمق للامتداد المفروض ثالثا ولا شك في تحقق هذه المعاني في الكرة قوله وايضا فاذا اخذنا انه
اجيب بانه لا دلالة لعبارة التعريف على بقاء الطول والعرض والعمق حتى يرد الاشكال بل ما في
السمع من الابعاد وبقاء جسميتها بعينها بل المفهوم ان مناط الجسمية هو جنس الطول والعرض والعمق
اعني الذهاب في الجهات الثلث ولا يلزم منه بقاء الابعاد المعينة قوله فقال النظام فان قلت سيجيء في المقصد
الثاني ان الجسم عنده مؤلف من اعراض مجتمعة فكيف يتصور منه ذكر القول قلت الجواهر عنده اعراض
مجتمعة ايضا فهو بما يرد بالاجزاء الغير المتناهية جواهر غير متناهية مركبا كل منها من الاعراض المجتمعة

قوله بدون المكان لكان الاحتياج اليه في الممكن احتياجا الى الوجود مالا وذلك ينافي
الوجوب الذاتي الذي هو منشأ الاستغناء المطلق فيمنع لزوم امكان الواجب قبلما على
الاحتياج في القار ما صدر بعنه غلط قوله ووجوب المكان فيه انه ايضا مبني على وجود
المكان فلا يستقيم على راي المتكلمين وعلى تقدير وجوده لا يتم ايضا لان اللازم من
جواز الخلاء عدم احتياج المكان الى كون الممكن شاغلا فيه وهذا لا يستلزم استغناءه
عنه في وجوده فالصواب ان يستدل على المطلب بانه لو كان الواجب في حيز لم يكن منفكا
عن الاكوان ضرورة فيلزم حدوثه لان الاكوان موجودة عند المتكلمين ايضا كما سبق
وكل موجود سوى ذاته تعالى حادث فيكون الباري تعالى محلا للحوادث وما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث قوله فيكون اختصاصه ببعضها فيلزم لا يجوز ان يكون الله تعالى بحسب خصوصه
الى بعض الاحياز او يكون المخصص هو الارادة واجيب عن الاول بانه لا يحتاج الا صلاحه
النسبة فهما شانه المنسوب اليه وعن الثاني بان استناد الممكن الى الارادة يوجب حدوثه
والممكن يستحيل وجوده بدون المكان كما سبق والظاهر ايضا معترف به فان قلت لم لا يجوز
ان يكون محل هذا الممكن في مكان آخر لا الى نهاية فلا يلزم الانفكاك عن مطلق المكان
قلت الانتقال من مكان الى مكان لا يكون الا بالحركة وهذا معلوم ضرورة والحركة حادثة
فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث فيلزم حدوثه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله اي تداخل المتحيز
مطلقا اشار بقوله مطلقا الى رد ما ذكره الابهري من ان استحالة تداخل المتحيزين فيما اذا
كانا من جنس واحد وهما ليس كذلك قوله لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا
المراد بالجوهر هاهنا هو المتحيز القائم بنفسه وبالعرض هو المتحيز القائم بغيره ومن البين انه لا واسطة
بينهما بعد تحقق التحيز وانه يكفي في استلزام كون شيء احد هذين الامرين كونه متحيزا اما بنفسه
او بالغير فلا يرد للعرض اصطلاحا غايته ما في الباب على تقدير اخذ الامكان في مفهوم الجزء الغير المتجزي ان
يكون اطلاق الجزء بالمعنى المتعارف عليه مسامحة قوله فلانه يكون جزءا لا يتجزى فان قلت

يجوز ان يعقل الانقسام فرضا فلا يلزم كونه جوهرا فردا او لا ان يكون جسما قلنا ان طابق
الفرض الواقع بان يكون فيه شيء غير شيء في الواقع يلزم ان يكون جسما مركبا من شيئين او
اكثر وان لم يطابق فلا عبرة به فلا ينافي كونه جزءا لا يتجزى واحق الاشياء كما حققناه في موقف
الاعراض قوله وصفة قدرها وان لم يكن في عبارة المص لعلام قول المص هنا كلمة اي قائم بذي
اجزاء قوله بناء على تماثل الاجسام فان قلت لا يلزم من المساواة في الحصول في الحيز الاتحاد
في الماهية حتى يثبت التماثل قلت مبنى تماثل الاجسام تركبها من الجواهر المتماثلة اثباتا وابطالا
في الحصول في الحيز نعم يتجه انه لا يلزم من الاتحاد في الماهية الاتحاد في القدم والحدوث فانهما
من اللوازم الخارجية كما سيصرح به الشارح فيما سياتي قوله على تماثل المتحيزات وجه الاخصية
ان هذا هو المناسب بقوله لكان مساويا لسائر المتحيزات واما البناء على تماثل الاجسام فقط
فعنه ان تماثلها بناء على ما ذكرتم لا يستلزم تماثل المتحيزات فلا يلزم الموافقة في الاحكام
فلا يصح قوله فيلزم اما قدم الاجسام او حدوثه اللهم الا ان يقال عدم كونه جزءا
لا يتجزى ثابت بالاتفاق فلو كان متحيزا لكان جسما مساويا لسائر الاجسام المتحيزة والمركب
من الجواهر المتماثلة فيلزم احد الامرين المذكورين وان حصر بيان اثبات استلزام التحيز
التركب من الجواهر المتجانسة ونحو ذلك لفساد قوله والجواب منع الصغرى العقلية كيف
ولو كان ضروريا لامتنع اطباق الجمع العظيم وهم ما سوى الحنابلة والكرامية على خلافه
قوله لا اختصاص بمقدار معين ووضع معين اه ينافي في ذلك بجواز ان يكون متحيزا على سبيل
التبع لتحيز الاشخاص اي لا يكون له في ذاته مقدار ووضع معينان بل يكون موصوفا بهما
على سبيل المجاز وصفا للحال بما هو صفة للمحل والحق انه اذا كان متحيزا ولو بالتبع لم يكن بد
من وضع مخصوص ومقدار معين فلا يطابق افراد محلها الاوضاع والمقادير على ان التسليم
العقلاء القائلين بوجوده مع عدم تحيزه مما يكفي لنا اذ غرضنا انه لا يمتنع تعقله لا يثبت للعقل
صبر ضرورته فان هذا القدر يكفينا في منع بداهة تلك المقدمة والاحتمال المذكور لا يقدح

في هذا الغرض كما لا يخفى قوله فاما ان يتصلا او ينفصلا قيل لو رد عليه قوله
او لا هذا ولا ذاك وهو خروج عن المعقول كما فعله في الثالث لكان احسن والامر فيه سهل
قوله الثالث انه اما داخل العالم اه الفرق بين الدليلين باعتبار كل من الشقين
فان الاتصال هو المماسة سواء كان من داخل او خارج ولو اشترط فيه كونها من خارج
فالفرق اظهر والانفصال عدم الاتصال عما من شانه ذلك واما الخروج فهو يتناول
المماسة من خارج والانفصال قوله والاولان منهما باطلان اما الاول فلان العالم في جهة
فالذي هو فيه يكون في تلك الجهة واما الثاني فلانه اذا كان خارجا عنه يكون في احدى الجهات
الست منه فلا عبرة بقول اصحاب الكلام تشنيع ليت شعري ما المحذور في اعتقاد انه خارج ومع
ما ذكر فيه وكانه توهم ان الخروج مجرد سلب الدخول والاشكال ان المتبادر اخص من ذلك
السلب وهو ما يكون في حيز مباين عن العالم وهو المعنى الاخص هو مراد المستدل ولذلك
لاحتاد قوله والجواب عنه منع الصغرى ان كان المقصود في الوجه الرابع الزام المتكلمين
القائلين بان معنى القيام بالغير مطلقا هو التحيز تبعا لم يتجه هذا الجواب لكن لا يفيد الخصم
اثبات مطلوبهم وانما يحصل به الزام بعضهم قوله وقد يقال في تقريره اه جعل الامدي هذا
وجها اخر ولما كان قريبا من الرابع جعل الحكم المص بانه تقرير اخر له في كلامهم ايماء الى انه
كلام ابتدائي قبل ملاحظة الجواب السابق وان علم منه اندفاعه ولذا سكت عن جوابه
فلا يتجه انه لا وجه له بعد منع تعقل القائم بغيره بما ذكر والمراد بالاجماع الكلي ان الصفات
اجماع المجمعين من اهل السنة ولو اريد اجماع الكل وجب ان يعلم الصفات الاحوال والاضافات
ليصح دخول المعتزلة والحكماء فيه قوله من الايات والاحاديث الظاهرة مشعرة بالتحيز
نقل يستوي فلان على ظهر دابته اي استقر والمجيء والاتيان والنزول هو الانتقال من مكان الى
مكان والعندية مشعرة بالتحيز والجهة والصعود والعروج الحركة الى امام جهة فكونها الى الله يشعر بكونه
في تلك الجهة ايضا تعالى عن ذلك علوا كبيرا ومن في السماء يكون متحيزا فيه والدنو مشعر بالتحيز لكن لا سيما الا

مد مبنى على وجه بحضو ... الله تع والرجوع اماجم ال علته ... كعوا ايضا فى كتب الكلام وقد
يستدل على العلو بشيوع رفع الايدى الى السماء عند الدعاء فانه طريقة متوارثة من السلف والخلف
ان ذلك الرفع لان الدعوة السماء تع عن ذلك لان السماء قبلة الدعاء كما ان الكعبة قبلة الصلوة
وكما ان الله تع خصص بعض الامكنة ببعض العبادات كذلك له تع تخصيص بعض الجهات بالتوجه اليه
بالدعاء قوله اتيان عذابه وان خصصه بالظلل من الغمام لان اكثر العقوبات بتعود ما اظلل
منه كما نطق به القصص قوله والدنو هو قوس الرسول ع م اى يعنى ان دنو الله تع من رسوله ع م
كناية عما ذكره فلا نظن انه مبنى على ان الضمير فى دنا راجع الى الرسول ع م والاظهر انه تعالى
دنو تع منه ع م رفع مكانه قوله وخص بالليل وخص بالسماء الدنيا مبالغة فى اللطف قوله
فلما اشار بها الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها اى ادعاءها هذا العلم الحمل
ان كان باسنادها بالوحى المعتاد لان اشارتها الى السماء ولا كلام فيه وان كان باسنادها
الى نفس الاشارة المذكورة كما هو الظاهر من العبارة ففيه انها اى يدل على ذلك لو كان السؤال
بان من الاله واما اذا كان بان من الله تع كما هو المذكور فى الاستدلال فالدلالة المذكورة محل
بحث لان الله تع علم لا يطلق على غيره ولا فى الجاهلية ولا فى الاسلام كما هو صوابه ومن اين يعلم
من تلك الاشارة انها ليست فى نفسه وانها تريد انه تعالى خالق السماء وليست على معتقد كفار
العرب من كونه تع فى السماء على ذكره القاضى وغيره فى تفسير قوله تعالى أأمنتم من فى السماء من
جواز كون الاية على زعم العرب فانهم زعموا ان الله تع عن ذلك علوا كبيرا على انه يلزم
مما ذكر عدم مطابقة جواب الخرساء للسؤال بان والعدول الى خلاف ما يترتب على ما هو
الجارية الامة بعد جدا ولارباب المكاشفة ههنا وفى امثاله توجيه ذكره فى مفتاح الغيب وغيره
والله اعلم قوله وذهب بعض الجهلة اه اذا كان النزاع مع البعض فى اللفظ لا فى المعنى فالحكم
بالجهل مطلقا اما على البعد فعلى اطلاق الاسم مع عدم ورود الاذن ومع الايهام بما لا
يجوز فى حقه تع اصلا على ان اجزاء الجسم مجرى الموجود والقائم بنفسه من آثار الجهل لانه مخالف

للعوف والالف ... من الاصطلاحات لو كان جسما لكان معنى هذا الاستدلال على تقدير
تمامه انما يتاتى اذا لم يستدل على نفى التحيز بما يتوقف على حسنه كما فى بعض الادلة السابقة
قوله يلزم الترجيح بلا مرجح قيل لم لا يجوز استناد الترجيح الى الارادة والجواب ان الاستدلال
مبنى على تماثل الاجسام وقد ذكر فى حواشى المقاصد ان هذا اصل يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام
فلا يجوز ان يكون المخصص هو الارادة اذ ينتقل الكلام ح الى اختصاصه تع بتلك الارادة على ان
بعض الصفات مما له مدخل فى نفسه المتقدم على اتصافه تع بالارادة فلا يكون الارادة مرجحة
لاتصافه تع بها وايضا المستند الى الارادة حادث كما هو المشهور فيلزم كونه محلا للحوادث
يكون المخصص خارجا اه هذا ايضا مبنى على تماثل الاجسام فنقضه بتخصيص الواجب تع باعتقاد وباضدادها
وهم محض فذات الواجب تع مخالف لسائر الذوات فلا محذور فى اقتضائه خصوصية صفات بخلاف ما اذا كان
مماثلا للاجسام انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته قد ذكر هذا الكلام فى اوائل مواقف الاعراض ايضا
وصرح الشارح هناك بان قوله اذا وجد ما يدل على زيادة الوجود وقد سبق هناك المناقشة فيه بان
زيادة الوجود المطلق مما لا نزاع فيه للفلاسفة فلم لم يكف ذلك فى صدق هذا السوال على الواجب وبطلانا
القول فيه بعض البسط فليرجع اليه فلا يكون محصورا عندهم هذا الاطلاق بجوهر على البارى سبحانه بمعنى
الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شايع بين الحكماء وعليه يحمل قول محمد بن كرام ان الله
سبحانه احدى الذات احدى الجوهر كما ان الجهة والمكان لفظة يدل على انهم لا يصفون بالجهة
والمكان وقد سبق تصريحهم بهما وكان مرادهم ان هذا الحكم ثابت باعتبار قولهم بالجسمية سواء صرحوا بها
ام لا او يجوز ان يكون ايراد الجملة لتاكيد او الذاتى لفظا او بمعنى الواو والالف المعنى التسوية
انما هى بين الامرين لا بين احدهما وفى مثله بوجه آخر ذكرناه فى بحث الحمد من حواشينا للمطول
واللازم كونه تع واقعا فى الزمان لظاهره يناقض ما يفهم من كلام الشارح فى مباحث الزمان من
ان الغاية اذا انسب الى المتغير بالتقدم الزمانى لم يحتج المتقدم الى الزمان واطلاق التقدم الزمانى
عند الفلاسفة بتقدم لا يجامع فيه القبل البعد ويكفى فيه مقارنة المتقدم لزمان ما لا مقارنته التامة اللهم الا ان يقال ما ذكره

الشارح ههنا متابعة للمصنف ليس بمحتاج اليه وتقدم البارى تعالى بنفسه على الحوادث لا بان
يكون زمانيا عند الفلاسفة لما ان تقدم الاب على الابن كذلك عندهم ايضا اذ قد صرحوا
بوجوب اجتماع المتقدم والمتأخر فى غير التقدم الزمانى وبذلك استدلوا على سرمدية الزمان
وبهذا يعلم ان حدوثه بل هو بعدم ذاتى عندهم انما يستعمل بالنسبة الى العدم من اجزاء العالم
عن وجوده فى زمان اى عن وجوده الواقع فيهما بان يكون زمان امتد امرا بحتا منطبقا على الزمان
كما هو المتبادر من لفظ فى بالظرفية اما الاستعمال الشائع بحال المقارنة كان نسبة كلامه الا زلى الى الحدث
الكلام ما نعقد زيادة بصيرة مهما انا اذا قلنا اه قيل خلاصة هذا السر قد سبق بيانه فى الذى
لم يتبين هو الكلى والعالم لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية لم يرض بها التبعية فى التحيز حتى يرد
ان الحلول هو الاختصاص الناعت بل ان الحال تابع للمحل فى الجملة وذلك ضرورى ومناف للوجوب
الذاتى الذى هو منشأ الاستغناء المطلق وهذا لا يدل على انتفاء الوجوب الذاتى والصواب تغيير هذا
لا انقدح فيما ذكرناه اذ تعدد العلل لا ينفيه لو استغنى عن المحل لذاته بحيث يكون الذات محكما يستلزمه
لذلك الاستغناء لا يبعد جواز التخلف بتخلف الكرسى عن العناصر والبرودة عن الماء فان الاستغناء
عدم الاحتياج ولا واسطة بينهما وقد سبق الاعتراض على انتفاء الواسطة بين الاستغناء والاحتياج الذاتى
وجوابه فى ثانى مقاصد مبحث العلة والمعلول فليتطرف فيه وقد يتعارض فى تصحيح اصل الدليل لا يمكن عدم
الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب يستغنى بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج
بالذات وهذا انما يتم لو لم يكن وجوب استغناء الواجب معللا بان استغناءه يستلزم الاحتياج المستلزم
للامكان فتأمل فعلم مما ذكرنا ان ما فى لزوم المحال فى عدم لزوم قدم المحل على تقدير حدوث
الحال لان استلزام الامكان للحدوث مطلقا ممنوع على الابدى الى الصفات الممكنة القديمة ولو سلم فادعاء
لزوم المحال الزاما للخصم القائل بالحلول وقدم الحال ولا شك فى صحته فان المحال ان قبل الانقسام
اى ان قبله من حيث هو محل لزم الانقسام وان لم يقبله من هذه الحيثية سواء قبله من حيثية اخرى ام لا
لزم الاحتوى ولا يرد على الدليل منع لزوم الانقسام على الشق الاول لجواز ان يكون حلوله بحسب سريانى نعم يرد

ان ما

ان ما ذكر لا يدل على عدم حلوله فى المجردات لان مبنى الكلام على عدم ثبوت المجردات على
ثبوت عدمها لكن فى تمام عليه كلام فلا يمكن الجزم بعدم حلوله انه ويجوز ان
تكون لذاته مع خصوصية مرجحة للبعض مع تساوى الكل فى القبول مما لا يلتفت اليه
بل الاجسام الاولى ان يقول بل الجواهر المتحيزة لان الانفعال شأنا والجوهر الفرد او الجسم
وكانه اكتفى بالاجسام لان انفعالها يستلزم انفعاله ضرورة ان انفعال الكل يستلزم انفعال
الاجزاء ولان انفعال الجسم فقط متفق عليه وضبط مذهبهم ليتميز او ضبط مذهبهم فى الحلول و
الاتحاد لان القول باحد الوجهين الاخيرين ليس قولا بشىء منهما بل المراد ضبط مذهبهم مطلقا
ويكفى فى التوزيع استحالة على القول بالحلول والاتحاد لكن بقى قسمان لم يذكرا فى الضبط
وهو اتحاد صفته تعالى ببدن عيسى عم واتحاده بروح الله الا ان يكون عدم ذكرهما
لبعدهما عن الوهم جدا على ان دليل بطلان الاتحاد يعم الذات والصفة لم الذين لم يعولوا على التى
من الاحتمالات التى طائفة منهم اذ لا سبيل لقول بعضهم بالحلول والاتحاد ولا ينافى هذا الاحتمال
الجزم بان المخالف للاصلين ثلث منهم النصارى واعلم ان ههنا احتمالات اربعة اخرى وهو القول
يتولد بدنه او نفسه من ذاته تع او صفته قال الامام الرازى رح لما ثبت العقول بالتولد رجع
الى اتحاد الذات والصفة بعيسى عم او حلول الذات والصفة فيه اذ لا يعقل التولد الا بان يكون
من الاب شىء فى الابن ومن هذا يعلم وجه ترك المص للاقسام الاربعة والله اعلم
كلها باطلة الا الاخير فهو ما عليه اهل الحق لانه لم يرد فى شرعنا اطلاق الاب على الله تع
ولا الابن على المسيح عم خوفا من الاملال وضعفا من البديهة فانه املى لو قبل السادس فى آخر
الحيوة بعد الخمسة السابقة بخمس وعشرين سنة كذا نقل عن الشارح لم ان نسخ الكتاب قد وقعت
الاقتصاد على بيان الفرق الهالكة كانت منتشرة فى الاقطار فلم يمكنه حذف المحولة من جميعها
فانه كثيرا ما يتصور الشياطين الا انه لا يخفى ان الكلام فى ظهور الروحانى بالجسمانى بطريق
الحلول او الاتحاد ولا شىء منهما فيما ذكر من الصور بل المحقق فيهما مجرد تمثل ولعل مرادهم

التنظير لا التمثيل وهو العترة الطاهرة عترة الرجل نسله ورهطه واريد بها عليا واولاده
رضوان الله عليهم اجمعين ونقل عنهم انهم استدلوا على الاتحاد مع علي كرم الله وجهه بقوله تع
ان الله هو العلي الكبير فانظر الى جهلهم وحماقتهم والاتحاد اي ان لم يكن من السلب منسوبا الى ما
يستحيل اتصاف الباري تع به حال تجدده في الجملة لم يرد جواز تجدده في جميع صور الايران
لو كان ايجاد العالم في زمان ما لا يستحيل عليه مع ان سلبه قديم لا يمكن ان يتجدد فتامل
هو الارادة لا يخفى ان القدرة القديمة ان كان شانها التخصص لم يحتج الى اثبات الارادة
ما الشان اسناد الحوادث ايضا وان لم يكن من شانها ذلك كما هو مذهبنا لم يصح اسناد هذين
الحادثين اليها لا حادثا فرقا بينهما ووجه التخصيص في الاطلاق من ان الحادث القائم بالذات
الله تع قد يكون منشا للتغير القائم به وتلك ان سمي الاول حادثا بصيغة الفاعل والثاني
محدثا بصيغة المفعول الاول لوجانا له فان قلت هذا سقط بالمتجدد فانه لو جاز قيامه
بذات الله تع لجاز ازلا مع انهم جوزوا ذلك قلت بطلان اللازم ههنا ممنوع اذ لا يلزم من جواز
ازلية الحادث المتوجب الاجواز ازلية عن الموجود الابدي ان اعدام الحادث ازلية نعم لو كان
مبنى الاستحالة ازلية الحادث منافاة وصف التجدد لتضمنه الحادث الى ان الاستحالة ازلية المتجدد
مسلم البعض فلسامل والالزم الانقلاب فان قلت المراد باللزوم ههنا امتناع الانفكاك
كما سيصرح به ولا يلزم من استحالته الانقلاب بالفعل كما في العصمة سياق كلامه يجوز ان يكون
القابلية جائزة الزوال دائمة الثبوت للذات قلت مبنى الكلام على ان اتصاف الذات بالقابلية
لا بد له من علة يقتضيه اقتضاء تاما وان لم يكن يقتضي الذات والا لجاز الانفكاك بارادته
افلا يجوز ان يكون علة قابلية الذات غيره على ان الغير حادث فيلزم حدوث القابلية البتة
وبهذا يظهر توجيه قوله وايضا فيكون القابلية اه فيكون صفة زائدة عليها عارضة
لها قوله عارضة في موضع الصفة الكاشفة بقوله زائدة سيما على ان المراد بالزيادة في كلام المصنف العروض
واستعمال الزيادة في هذا المعنى شايع من قول الفقهاء الزيادة في المسح بمعنى الزيادة تظهر وجه تفريع قوله

فيكون صفة زائدة على التقدير عدم لزومها وينفع توهم ان كلمة على ان الزيادة بالله
على تقدير اللزوم ايضا ويلزم التسلسل في القابليات او ينقطع اليه التسلسل فيها الا ان على تقدير
لزومها للذات ايضا فلا ورود لهذا الوجه على اللزوم وقد يجاب بان المراد بالقابلية الاستعداد
الذي لا يجامع الفعل والصفة اذا كانت لازمة للموصوف فلا يتصور استعداد لها بالمعنى
المذكور وانت خبير بان هذا الجواب يدفعه قول المصنف في بيان بطلان اللازم وصحح القابلية
ازلا يستلزم صحة الطرفين اذ لا اشكال ان القابلية اذا اخذت بمعنى الاستعداد المذكور
كان ارتفاعها منافيه لازلية المقبول لامتناع اجتماعهما فكيف يستلزم صحة ازليتها مع ان هذا
الاستدلال من طرق المتكلمين وقولهم بالاستعداد المذكور غير ظاهر فالصواب في الجواب ان يقال
القابلية ههنا بمعنى جواز الاتصاف كما صرح به والصفة اذا كانت لازمة للموصوف كان
اتصاف الموصوف بها واجبا لا ممكنا فلا يكون له قابلية اخرى بهذا المعنى بخلاف ما اذا
كانت عارضة لكن بقي ان يقال عدم لزوم مثل السمع على تقدير وجوب الاتصاف محل بحث
اذ القابلية بمعنى الامكان الخاص وان لم يتحقق حينئذ لكن بمعنى الامكان العام المقيد بجانب الوجود
محقق قطعا والا لم يتحقق الاتصاف لم ان القابلية بالمعنى المذكور امر اعتباري فاللازم تعاقب
امور اعتبارية يجوز تناهيه على الذات القديمة والسلسلة ممنوعة واما قوله المحصول بين حاصرين
فقد يعترض عليه بان الذات وان كان معروضا للسلسلة لكنه ليس بطرف لها وتحقيق الكلام ان الا
طول الاثنان التي عرضا فالقابليات التي هي شيء وطلا على التسلسل لم يلزم الاعدم الانتهاء
عرضا والذات ثابتة وقع في جانب الطول وليس في الغير المتناهي في جهة عدم تناهيه فليتدبر بالله
الا ان يقال القابلية اعتبارية نقله فيحصل التسلسل فيها بين بان التطبيق على ان المجموع القابليات
الغير المتناهية بحيث لا يشذ منها شيء قائم بالذات فلها قابلية اخرى بالنسبة الى هذا المجموع فيلزم
ان يكون تلك القابلية الاخرى داخلة في المجموع وخارجة عنه وهو باطل وقد سبق البحث في مثله
واما بطلان اللازم فلان القابلية اه المراد بهذه القابلية المقبول بالفعل الذي هو مآل

تنتهاء

قيام الحوادث به تعالى العاملة الزائدة ازلية بل العاملة الازلية صحة هذه العاملة التي هي بمعنى
القبول بالفعل كما يدل عليه التامل في سياق الكلام والاظهر في العبارة ان يقال في بيان بطلان
اللازم القيام عبارة عن صحة الاتصاف والاتصاف نسبة بين موصوف وصفة وصحتها لا تستلزم
صحة الطرفين اذ لا يستلزم صحة وجود الحادث في الازل الا من بعض الوجوه اه قيل لم لا يجوز ان يكون
بعض الصفات بحيث لا يكون كمالا الا في بعض الاوقات فلا يكون الخلو عنه في بعض آخر منها نقصا على
ان هذا الوجه منقوض بالتجرد فانه صفة كمال والخلو عنه في بعض فان قلت الذي تحقق تجرده في ذاته تعالى
هو الاتصاف العدمية التي ليست صفة كمال قلت ان كان هو كل التي ليست صفة كمال صفة مثبتة للموصوف
ورد ان بعض العدميات قد يكون صفة كمال كعلمه العالم مثلا وان جعل صفة متعددة اتجه ان عدم منافاة الحوادث
اللازم لا ان يقال اتصافه تعالى بكونه ذا العلم والامسيه قبله عن قبل وجوده ولم يكن الخلو عنه نقصا وتحقيقه
الاعتبار في الصفة الحادثة انما يكون على ما ذكر من تلاحق الصفات لا الى نهاية وهو باطل عند المتكلمين الثالث
منها انه يعني انه قال قد هذا الوجه ايضا منقوض بالتجرد قلت هم قالوا الثاني عن غير الوجود باعتبار محض
وهذا السلب نعم انه قد سبق في الامور العامة اعتراض الشارح على هذا الكلام وبيان الاستلزام للاتحاد
فلزم المتوهم هنا كما اشرنا اليه بقوله موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم ولا يلزم الخلو عن الكمال
المشترك بين نوع الكمال قدم بحفظ وجوده تعالى والافراد الغير المتناهية وحدوث كل فرد لا يستلزم حدوث
ذلك النوع وان لم يوجد الا في ضمن فرد كما زعمه شارح المقاصد وهنا بحث ذكره الاستاذ المحقق الاخوند
ادعى فيه المتانة جدا وهو ان القول بتوارد حوادث غير متناهية على قديم كلام مناقض لان القديم يجب ان يكون
سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون
سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث فهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها السبق على كل واحد مما يصدق
عليه الحادث بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة لمقارنته
دائما مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنه في حال من الاحوال فلا يكون سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة
بين المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية انتهى كلامه والجواب الساقط لما يلزم اذا استلزم خلو كل فرد

حدوث

حدوث الكل المجموعي الذي هو عبارة عن مجموع الافراد الموجودة او لزم سبق القديم على كل ما يصدق
عليه الحادث في زمان واحد اذ لو لم يستلزم وكفى السبق في ازمنة متعددة كما هو الظاهر يرد لكل
كما لا يخفى على المنصف كما سيشير اليه المحشي في بحث القدرة حيث قال ان امتناع ذلك يسهل على من يحكم
بعد احاطتهم بما تقدم ويمكن الجواب عن الوجه الثالث بان هذا الوجه للحكماء فلعلهم ارادوا بالقول
لا تتاثر فانه يعني عن غيره انه ليس له جهة التاثر والقبول لانه واحد حقيقي فليس له الجهة التاثير والقابلية
غايته ان يدل هذا على نفي الصفات مطلقا او ارادوا انا الغير فاعل تلك الصفة لانتفائها بناء على انه تعالى
لما لم يكن فاعلا للقبول لم يكن له بد من الفاعل المغاير وانت خبير بان ما ذكره في حصر المنع ايجابا
بطلان ذلك المبني فلا اعتبار على الجواب الثاني ايضا اذ لا دليل على صحتها اذ لقائل ان يقول ان اراد
بالضد معنى وجوديا يستحيل اجتماعه مع الصفة الحادثة في محل واحد فلا نسلم ان لكل صفة حادثة ضدا وان اراد به
ما هو اعم من ذلك فلا نسلم ان ضد الحادث حادث كيف ولو صح ذلك لزم ان يكون عدم العالم حادثا ولو كان
عدمه حادثا لكان وجوده سابقا عليه فهو ممتنع وايضا لا نسلم ان ما قبل حادثا لا يخلو عنه وعن ضده
اذ الجسم يقبل الالوان ويخلو عن الجميع كما في الشفاف والرابعة اذا تم الدليل الثالث لكنها ليست تامة لان
الحوادث المذكورة اذا كانت غير متناهية يحتمل ان يكون مما لا يخلو عنها فلا يلزم بقاء الصفة بلا موصوف
نعم اذا كانت متناهية يلزم حدوث محلها الغير الخالي عن واحد منها احتج الخصم بوجوه ثلاثة الاول انه
قد سبق من الخصم هو الكرامية والمحشي ان الدليل لا يصلح للكرامية على ما نقله المص عنهم من انهم
لا يجوزون الاحداث وارادته بنفع او قوله تعالى كن فاما ان يجعل دليلا لهم الزاميا او يحمل الاول على
التوزيع فتامل وانه اضافة فان قلت اي احتياج الى بيان اضافة التعلق مع ان محله
نفس الصفة الذات الباري تعالى فعلى تقدير وجوده لا يلزم كونه تعالى محلا للحوادث قلت الدليل الاول
يدل على ان القديم مطلقا لا يكون محلا للحوادث فوجه الاحتياج على هذا ظاهر الثاني المصحح للقيام به
تعالى اما كونه صفة سياق كلامهم يدل على انهم يجعلون المصحح للقيام نفس كونه صفة فيرد عليهم انه
يعرض صحة اتصافه تعالى بكل صفة حادثة وقد سبق انهم لا يجوزون قيام الصفة الحادثة التي لا يحتاج

البتة في الايجاد وانه سلب لا يصلح ح للمؤثرية فيه بحث اما اولا فلانا لا نم ان ما يكون صفة القديم
بل هو عارض لها وله اعلة البعض من الصفات الحقيقية واما ثانيا فلان لصحة القيام امر عدمي فيجوز
ان يكون علتها عدمية كما سيأتي مثله في بحث الرؤية واما القول على تسليم وجود بالمعلول يكون
القدم شرطا للتاثير لا جزءا من المؤثر او يكون الحدوث مانعا فلم يلتفت اليه المص لانه يبقى
القيام بالفعل لا امكانه الذي هو مدعى الخصم كما توهم اذ المعروض هو اشتراطه والمانعية للتاثير
في الصحة لا في نفس القيام بل لان اجزاء العلة التامة للموجود كلها وجودية على زعم المص كما سبق في بحث
العلة والمعلول او من الحقيقية بناء على القول بالتكوين ككون المريد به والكاره به فان قلت
هذا ينافي ما ذكره المص سابقا احترازا من ابكار الافكار وان وافق ما نقله الشارح من نهاية العقول
قلت هذا شبهة الخصم المذكور فيما سبق هو القول الحق فلا محذور فيكون حادثا ثم هذا
مدفوع بان الكلام في الموجود بعد العدم لا في العكس على ان الانتهاء صفة الحكم لا الواجب تعالى فالاولى
ان يقول الشارح بعد قول المص فيما عدم بعد الوجود وما ثبت قدمه امتنع عدمه فيلزم حدوث
الحكم القائم بذاته تعالى وهذا السوق هو الانسب بالجواب المحرر بين الا انه يعرف تجدد العلم بحث
الان لما ذكرنا على التعلق وبا بعد والقبلية من هذا القبيل في قوله فلا يرد عليهم الالزام بها فالمسامح
وكذا مراد الحسن والجبائية من القول بتجدد العالمية على معنى تجدد تعلقها وكذا زعم ابي الحسين
بابي الحسين ثم ان الجبائية لما قالوا بتعليل المريدية بارادة حادثة لا في محل مثلا نفي حدوث المريدية
عندهم فالحق هو الجواب بانهم لا يثبتون كل اضافة اذ الاضافات التي تخترعها العقل عند ملاحظة امرين
لا وجود لها عندهم كذلك الاولى ثقف وفيه ما فيه لا نعقل صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة
وغيرها امور اعتبارية لا وجود لها في ذاته تعالى عندهم كما صرح به في اواخر النمط الرابع من المحاكمات
فاذا جوزوا تعدد الاعتباريات كلها لا يجوزون تغيرها لانا نقول بعض تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في
بعض الاوقات فانه محال بخلاف بعض الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال وجوز في القسم
الثالث مطلقا اراد بالاطلاق عدم التفصيل باعتبار نفس الصفة وتعلقها لا انه يجوز التغير في جميع

افرادها

افرادها كيف وقد اورد في الصفات السلبية تعددها والاحوال التجرد في بعضها كما لا يخفى على
علمه بان الادلة المذكورة لو ثبتت لدلت على امتناع التغير في صفاته تعالى مطلقا اي قسم
كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة خطاء وقد اشرنا الى ما ادعى ضبط عن عموم التغاير
الدلايل المذكورة بالمجردات فان كلها تابعة للنزاع في هذا المذهب الفلاسفة واما المتكلمون
فقد جوزوا حصول اللذة للجوهر الفرد الغير المنقسم اليه كما صرح به في اوايل حاشية التجريد
فالدليل لا يفيد عدم الاتصاف ونفي هنا عند جميع العقلاء كما هو المدعى اللذة ادراك الملائم قيل
الحق انه مسامحة منهم والا فاللذة هو الابتهاج المترتب على ذلك الادراك لا نفسه كما يشهد به
الوجدان ولو قدم هذا السؤال الثالث لكان اوجه والاولى ان يمنع قابلية ثبوت ان يكون العلم
الشريك في العلة لا بالعكس واعلم ان كلام الشارح يشعر بان السؤال ملحق ويتخصص الكلام يصير ان
يكون اثنين لان قوله واذا كان مسياه بين تتمة منع كون اللذة نفس الادراك نعم هنا سؤال
ثالث وهو انه لو كان متلذذا بادراك الملايم وجب ان يكون متألما بادراك المنافر كاثبات
التثليث مثلا لكنه باطل بالاتفاق فليتأمل في توحيده تعالى التوحيد يطلق بالاشتراك على معان
من جملتها الاعتقاد بالوحدانية اي عدم مشاركة الغير له في الالوهية وهذا هو المقصود هنا ولما كان
فيما يستلزم الاشتراك في الوجوب الذي هو معدن كل كمال ومبعد عن كل نقصان بحث التنبيه على
بنفي اللازم فان قلت نفي المثل مستلزم للتوحيد فلا حاجة الى ذكره قلت نفي الشريك العام والنوع
لا يستلزم نفي الشريك في الالوهية ووجوب الوجود لجواز ان يكون كل منهما مقتضى الالوهية ولو سلم فذكر
ما فهم بالالتزام في باب التنزيه جائز للاهتمام وذلك لوجهين كل من الوجهين مبني على كون الوجوب
طبيعة نوعية وهو وهم لجواز ان يكون مفهوم الوجوب كليا عارضا لما تحته من افراد الوجوب المختلفة
الحقائق ولا تشك ان الذي يتوهم كونه عين ذاته الواجب ليس تلك المفهوم الكلي بل ما صدق عليه
وهي سائر الواجبات بالذات فلا يستلزم التركيب ويعضد الوجوب الخاص الذي هو نفس ماهية الواجب
تعالى فلا يستلزم التعدد وبما ذكرنا ظهر انه لا تعويل على ادلة الفلاسفة ولا صحة لقول المص فان صح ذلك تم الدست

... الاول من

... بلا لزوم التركيب قلت قد اشرنا هنالك الى ان الجواب على ان ما ذكرنا هنالك مبني على اصل المتكلمين
كما انه هناك علته واما الفلاسفة فلعلهم يقولون بكون التعين عارضا للماهية لا يندفع لزوم تركب التعين
واما كونه عارضا للهوية فغير معقول لان الهوية متخصص جزئي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة
فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية التي هي اما العينية او الجزئية لم يكن نفس تصوره من حيث انه
متصور مانعا من وقوع الشركة فلا يكون متخصصا جزئيا مبني على ان الوجوب وجودي مع انه
ليس كذلك لانه اما اقتضاء الذات للوجود او الاستغناء به عن الغير وكل منهما اعتباري لا تحقق له
في الخارج فكيف يكون عين ما يستحيل عدم تحققه فيه على ان الوجوب يحمل على ذاته تعالى بالاشتقاق
حملا صحيحا مفيدا فلو كان عينه لما كان كذلك بل كان مثل ان يقال هذا الذات ذو هذا الذات
المشار اليه فيها واحد على انه يعقل وجوب الوجود ولا يعقل خصوصيته فان الواجب والمعقول غير المعقول
واعلم ان الشارح اشار في مباحث الوجود الى ان برهان التوحيد يبطل اشتراك الوجوب ولو كان عدميا
ذايدا على الماهية فبناء الدليل هنا على وجودية الوجوب وكونه عين الماهية يناقضه وقد اشرنا هنالك
الى جوابه فلينظر فيه ويلزم الدور لان الوجوب اه اعترض عليه بان اقتضاء التعين الوجوب على
تقدير عدم اقتضاء الوجوب التعين لا يستلزم الدور وانما يلزم لو لم يعوضا ولا ذكر العدم واجيب بان
ذكر العوض لا لمنع لزوم الدور في نفس الامر لكونه غير مطابق للواقع لان الواجب علة لجميع ما عداه في
نفس الامر واليه اشار بقوله لان الوجوب الذاتي محال قال قلت هذه المقدمة اعني ان الواجب علة لجميع ما عداه
متقدم عليه بعين عن التفصيل المذكور اذ يكفي ان يقال اما الاول فلان الوجوب الذاتي علة لما عداه
قلت بعد تسليم كفاية مجرد العلية المقصود مثله من باب سلوك الطريق وليس بقادح في صحة الدليل
عند المص كما هو مراد الغير يمكن ان يناقش فيه بان المقدمة المذكورة مبنية على التوحيد فكيف يبنى دليل
هذه المسئلة عليها وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان قوله الوجوب هو المعنى للتعين بعد انحصار الاقتضاء
في الوجوب على ما علم من فاعلية الواجب فقوله واذ لو لا انه يتبنى لذكر الانحصار لا لاصل الاقتضاء فيحتمل

اقتضاء ... لم ...

على الكل واما الاستقلال التام وهو اقتضاء التعين الوجوب بدون العكس فلم يتعلق الغرض به
من انه غير مطابق للواقع والا وجب ان يقال المعروض اولا هو عدم استلزام الوجوب التعين
وهو اعم من عدم العلية لان العلية تتناول التامة المستلزمة والناقصة الغير المستلزمة وبعض الاعم
اخص مطلقا من نقيض الاخص فلا يلزم من فرض عدم الاستلزام فرض عدم العلية فرض الاعم
لا الاستلزام فرض الاخص ويكفي في لزوم الدور العلية في الجملة باي وجه كان ولجواز التعين بلا وجوب
اي لجواز تحقق التعين في شيء بلا وجوب قائم بذلك الشيء اذ المفروض عدم اللزوم بين الوجوب والتعين
المجتمعين فيه ولعل المراد جواز التعين بلا وجوب قائم به فلا اعتبار في تفريع قوله فلا يكون ذلك
التعين واجبا لكي توهم بناء على ان الواجب يتم له الوجوب الا ما يقارن ماله الوجوب فان الداعي
وجوب الكل لا التعين فعدم وجوبه غير محذور ولا احتياج اما بناء التفريع على امتناع الماهية
الجمعية بدون الاحتياج من الاجزاء كما هو على ان في جواز افتراق الاجزاء جواز عدم الكل كالاخفى
وللمقدورية الامكان طالما انه معطوف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم كما التقدير
والمصحح للمقدورية الامكان فيعترض عليه بمنع اقتضاء الامكان للمقدورية بل انما هو علة الحاجة
الى المؤثر والمؤثر اما موجب او قادر والجواب ان احكام القدرة في البيع لما ثبت بالبرهان من قدرة
الصانع والاختصاص القدرة بما لا يتوقف عليه اسناد لا اذ يكفي ان يقال الوجه الثاني
لكان نسبة المعلول اليهما سواء لان المقتضي للعلية ذاتهما والمعلولية الامكان وكذا ان يقدر المسلم
اي والمصحح للمقدورية الامكان كما يشير اليه قوله لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية
اما اليهما اي بكل منهما لا المجموع منهما والمجرور على هذا عدم استقلال واحد منهما او مقدورية شيء و...
وكان عدم تعرضه لهذا الشق لظهور بطلانه بناء على كونه مخالفا للمفروض بقوله قادر ان على
الكمال كاستلزامه احد المحالين رد عليه الاستاذ المحقق بان وجود شيء من الممكنات على تقدير
تعدد الآلة لا يستلزم شيئا من المحالين لجواز ان يوجد باحدهما المتعلق ارادته واختياره

دون ارادة الاخر والصواب في تقرير الدليل ان يقال لو وجد الهان لجاز ان يتعلق ارادتهما
جميعا [illegible] وحينئذ ان لم يوجد لزم عجزهما وان وجد لزم احد المحالين وقد يجاب بان المراد بالقدرة
في قوله قادران على الكمال القدرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير ومن جملتها تعلق الارادة ومعنى كلام
الشارح لو تعدد الاله القادر المستجمع لجميع شرايط التاثير لم يوجد شي من الممكنات لاستلزامه احد
المحالين والتالي باطل بشهادة الحس ولزوم العجز وفيه نظر اذ لا يكون حجة على انتفاء تعدد الاله
مطلقا ومن البين ان المدعى ذلك سواء تعلق ارادتهما بالفعل بحادث من الاشياء او تعلق
ارادة احدهما دون الاخر لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال اي نظرا الى ذاته واما لزومه
نظرا الى الامتناع الغيري فلا يقدح في الاستدلال لان المعنى ان المحال فيما نحن فيه انما لزم من تعدد
الاله فيمتنع وهو المط ويلزم عجزهما فان قلت المعتزلة يجوزون تخلف المراد عن الارادة فيلزم
ان لا يسلم هذا الدليل عندهم مع انه للمتكلمين قاطبة قلت المشية عندهم نوعان مشية قسر ومشية
تفويض لما اختيارهم فالعجز واقع في الاول اذ لم يحصل المراد والكلام مسبوق على ذلك وكذا ان يقولوا
انما يجوزون التخلف في الفعل الاختياري لغيره لانه فعل نفسه والبحث فيه واما قوله لحركة جسم وسكونه
فلا بعض فرضهما اجسام من ذلك الجسم هو بط ويلزم ايضا اجتماعهما لان المانع الخ وفيه بحث
لاحتمال ان يكون بعض تعلق ارادة احدهما بالضد مانعا من وقوع الضد الاخر لا بسبب استلزام
حصول المراد حتى يرجع الى ما ذكره الشارح من ان المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الاخر
بل بسبب لزوم الترجيح بلا مرجح لانه لما تعلق ارادة كل منهما وامتنع وقوع مرادهما معا كان وقوع
مراد احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح فلسلمنا فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا
اذ المفروض امكان تعلق ارادته ووقوعه لكن الممكن محال صدور البعض وهم واما منع لزوم
انتفاء القدرة الكاملة بناء على ان تعلق ارادة الاخر بالطرف الاخر اخرجه عن حد الامكان فلا
يكون عدم وقوعه منافيا لتحقق القدرة الكاملة لصاحبه فوقوع بان وقوعه لما كان ممكنا في نفس
الامر [illegible] الغير طريق القدرة عليه لزم عجزه لتحصيل الغير اياه وهذا ظاهر جدا فالمانع عنه هو تعلق قدرة الاخر فيكون

دليلاح

صحح

هو العاجز فان قيل يجوز ان يكون المانع عن ذلك تعلق علمه بالمصلحة في ضد الاخر قلت كون الارادة
تابعة للمصلحة مم واما ما يقال بعد تسليمه ان المفروض الكلام في ضدين لا يتصور حصول المصلحة
فيهما ولا شك في امكان ضدين كذلك غايته انه لم يثبت وجودهما ولا ضير فان المفروض يكفينا
فقد يناقش فيه بانه يحتمل ان يكون عدم التخالف عند استواء المصالح فيهما من جملة المصالح
وان امكن ان يدفع عن اصل الدليل بفرض الارادتين معا فلسلمنا فان قلت لا نسلم لزوم
العجز فان تعلق قدرة احدهما يجعل تعلق قدرة الاخر ممتنعا ولا عجز في مثله قلت قد عرفت جواب مثله
الاول انه فاعله وبهذا ايضا يندفع منع لزوم عجزهما على تقدير عدم حصول مرادهما بناء على ان
تعلق القدرتين اخرجهما عن حد الامكان فلسلمنا لا يقولون بالهين واجبي الوجود ان
بعدهم من المشركين في القول بتعدد المستحق للعبادة لا القول بواجبي الوجود والمانوية والديصانية
من الثنوية قالوا انه لا فائدة في التخصيص فان المزدكية ايضا قالوا بذلك واما المانوية فهو اصحاب
ماني بن مان الحكيم الذي ظهر في زمن شابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور
بعد مبعث عيسى عم وهم معتقدون في الشرايع والانبياء وان اول المبعوث بالحكمة والنبوة
آدم عم ثم شيث ثم نوح وابراهيم وزرداشت ثم المسيح وبوذ ثم محمد صلوات الله عليهم
اجمعين وعلى ساير انبيائه وكانوا يوجبون في اليوم والليلة اربع صلوات ويحرمون الزنا
والقتل والسرقة والكذب والسحر وعبادة الاوثان وغير ذلك واما الديصانية فهم اصحاب
ديصان ومعتقدهم معتقد المزدكية اصحاب مزدك الذي ظهر في زمن نوشروان وهو قدم النور
والظلمة على الوجه الذي اعتقده المانوية الا ان المزدكية يقولون النور عالم حساس يفعل
ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى وان ما يفعله بحكم الاتفاق والخبط
والديصانية يخالفونهم في ذلك ويقولون ما يحدث من النور كان من الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق
والثنوية فرقة من اخر بان يقال لها المرقوبية والكموية واما المرقوبية فقد وافقوا من تقدم ذكره
في اثبات النور والظلمة وخالفوهم في اثبات اصل ثالث هو المعدل الجامع بين النور والظلمة

قالوا وذكر الآمدي ان النور في المرتبة فوق الظلمة واما الكيومرثية فقالوا اصول العالم ثلثة
النار والماء والارض فالنار خير بطبعها يصدر منها الخيرات المخصوصة والماء ضدها يصدر
الشرور المخصوصة وما كان متوسطا فهي الارض وهؤلاء هم المعتقدون في النار وعن بعضهم
فتاها خادم بيوت النيران الى البلاد عبادتها تعظيما لها وكانهم زادوا اله قادر في الايجاد معبودا
المانوية ان النور والظلمة جسمان قديمان ابديان حساسان سميعان بصيران والمجوس
منهم سياق كلام الشارح صريح في ان المجوس من الثنوية وسياق كلام الآمدي صريح في
خلافه حيث قال اولا الفرع السادس في الرد على الثنوية والمجوس اما الثنوية فهم فرق خمس
وفصل فرقها ثم قال واما المجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم النور والظلمة كمذهب
الثنوية وقد اختلفوا فرقا اربعا ثم فصل فرقها وما ذكره الشارح اظهر وفاعل الشر
هو اهرمن واختلف المجوس في ان اهرمن قديم او حادث من يزدان ولم يفعله
فهو شرير لان كل واحد من الشر وسببه المتعلق به يدفع كل شر لذلك الشرير الكثير النفع
في نفسه فان قلت يجوز ان يكون ترك الخير دفع شر الشرير لاشتماله على حكمة قلت يجوز ان يكون
ايجاد الشر ايضا لذلك فلا يلزم من ايجاده كون الواحد خيرا او شريرا او ان لم يقدر عليه فهو عاجز
قيل انما يلزم العجز اذا استند الشر والخير بالاختيار كما يشير اليه قولهم في النور انه حي عالم قادر
واما اذا استند اليه بالايجاب فلا وقد عرفت مما سبق ان امكان الاسناد فارغ في نفي اللازم يكفي في لزوم
العجز ولا ينافيه الوجوب بالغير فيعارض خطابتهم بخطابة احسن من ذكر ما اليه المراد بخطابتهم
ما يفيد الظن كيف وشبهتهم لا يفيد الشك فضلا عن الظن بل ما لا يفيد التعيين واما اطلاق الخطابة
على دليلنا فلعل الكل تم ان في العبارة مناقشة وهي ان صيغة التفضيل يدل على حسن خطابتهم لا
ايضا ولا يخفى بطلانه كيف ومآله الخلود في النار اعاذنا الله تعالى منه والجواب ما حققناه في حواشي
المطول وحاصله ان افعل التفضيل قد يقصد به تجاوز صاحبه وتباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى
تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد في اصل الفعل متزايد الى كماله

فالمعنى

فالمعنى ههنا خطابة متباعدة في الحسن من خطابتهم القبيحة متزايدة في كماله ثم منهم من لم
يطلق شيئا منها عليه تعالى اي عدم الاطلاق مع وروده في القرآن المجيد والاحاديث الصحيحة
من آثار الجهل الا انسب بقول ابي رحوله ومنهم من لم يجوز خلوه عنها منهم ومن اطلق كلا منها
عليه تعالى والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل قال في حواشي التجريد مذهب قدماء المعتزلة ان الصفات
ليست موجودة ولا معدومة وهؤلاء مثبتوا الاحوال والمشهور باثباتها ابو هاشم الجبائي لهم وقد اثبتوا
لله تعالى احوالا خمسة من جملتها الالوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره ومذهب المحدثين من المعتزلة
موافقة الحكماء في نفي الصفات القديمة والقول بانها عين الذات وشرط صدق المشتق على
واحد منا ثبوت اصله له فيه ان اللازم من هذا كون الصفات امورا وراء الذات واما انها
امور موجودة على ما هو المدعى في هذا المقام فلا يثبت لهذا او الجواب بظهور ان العلم وكذا
القدرة وغيرهما ليس من الامور العقلية التي لا وجود لها في الاعيان يدفعه ان جمهور المتكلمين
ذهبوا الى ان العلم اضافة محضة ولا شك ان الاضافة عندهم من الامور العقلية ودعوى
ان علم الله تعالى من الكيف الحقيقية وان لم يكن علم الممكن كذلك دون اثباتها خرط القتاد
في المقصد الاخر احدث عالميته وهو مشكل لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية
الفرع مانعا كما وقع في كلام الآمدي ايماء الى انه الاظهر لان المتبادر من الفاظ الخصم ههنا
تعلق الصفات مع ان المراد به الذات والارادة فيه لا تحصل الا التخصيص لحادث احد
المقدورين لان القدرة تعم مؤثرة عندنا وكذا الكلام في باقي الصفات فان علمه تعالى يتعلق بما
لا يتناهى بخلاف علمنا وحيوته تعالى مصححة للعلم والقدرة التامتين بخلاف حيوتنا كيف وقد منع
ثبوتها له تعالى هذا الاصحاح على المعتزلة القائلين بالصحة وبالحمل الغائب على الشاهد عند مشاركة
ويكون هذه الاحكام معللة في الشاهد بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتجه منع الامرين ولما كان
الاحتجاج على المطلوب بدليل الزامي لا يفيد الا الزام بعض الخصوم بعيدا في امثال هذه المقامات لم يلتفت
اليه وكان قوله الله الواجب اراد بهذا المثال مع ان الوجوب عندنا ليس من الصفات الوجودية التي كلامنا فيه

بطريق النظر وفيه ولهم نقول انه عين الذات بمثابة حمل الشئ على نفسه وقد سبق اعتراض بعض
بان الحمل بين الشئ ونفسه بالاشتقاق مما يفيد ويصير مبحثا للعقلاء كما في الوجود وسبق جوابنا عنه
ولا حاجة الى الاعادة بخلاف قولنا ذاته وانه الاظهر انه تعالى ذاته وذاته لان مدعاهم ان
العالم مثلا نفس الذات والحمل الذي ذكروه حمل بالاشتقاق بدليل قوله وكان قولنا الله الواجب فنظيره
ما ذكرنا لا ما ذكره لكن من تتبع ان رح المصنف ذكره وقد سبق منه في بحث الوجود اشارة الى انه
خلاف الاظهر اعني مفهوم العالم والقادر رحق العبارة ان يقول يعني مفهوم العالمية والمقول
مفهوم العلم حتى يظهر صحة قوله واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم اه اذ المفهوم منه ان زيادة
ما صدق هو المدعى ولا يظهر في العالم بل لا يصح وانما يظهر في العلم ولعله اراد بمفهوم العالم
مثلا مفهومه التضمني وهو مفهوم العلم فتامل واشكل حمل احدهما ومن الاخر حصل الطلاق لكن
انه لا احتياج بعد تصورهما بالكنه الى توسط امكان الحمل وعدمه لان البداهة حاكمة بان هذين
المفهومين متحدان او متغايران وليس الغرض من هذا الجواب ان الحكم كون الوصف موجودا زائدا
على الذات في حصوله مما ذكره لحصول الوجود ايضا لكنه قد يصح حمله على الموجود او قد لا يصح
اللهم الا ان يحمل الحقيقة على الهوية فان قلت كيف يتصور ان منشأ السؤال حمل الصفة على اصطلاح
الحكماء ومن يحذو حذوهم والا فالصفة عند المتكلمين تعم نفس الماهية فان الذات مع الصفات النفسية
عند المتكلمين لا يصفه زائدة عليها كما في ذواتنا هذا الكلام يدل على ان ذواتنا مؤثرة بصفة
زائدة ولا يقدح فيه عدم قولنا بالقدرة المؤثرة فيما لا ان الكلام من طرف المعتزلة والفلاسفة
القائلين بها وبناؤه على الفرض والتقدير بعد استناد جميع الممكنات اليه كان هذا الكلام
الزاما والا فالاشياء عند الحكماء انما للغير والاستناد بالواسطة لا يصح استدلالهم وهو ظ
فلو قال الامتناع احتياجه في صفاته الى الغير لكان اظهر وقد تقدم ابطاله حيث بين ابطاله
في مباحث العلة والمعلول ان البسيط الحقيقي لا يكون قابلا وفاعلا وفيه نظر لان كونه تعالى بسيطا
حقيقيا مبني على نفي الصفات فالاحتجاج على هذا النفي بما يبتني على البساطة دور فلسا مل واحتج المعتزلة

اه فيه فرق لانه ما يبين مدعى المعتزلة في تحرير المبحث بل قال انهم تفصيل يأتي في كل مسئلة فلا يعني
لذكر ادلتهم قبل تحرير مدعاهم اللهم الا ان يقال قوله فالحق والمعتزلة معطوف على الفلاسفة
في قوله وذهب الفلاسفة ويكون قوله لهم تفصيل حالا منه فيهم في مشاركة المعتزلة الفلاسفة في نفي
الصفات الموجودة الزائدة وان كان لهم تفصيل يأتي في كل مسئلة هذا وانما قدر الشارح و
الشيخ موافقا لما في الابكار اشارة الى ان المص انما ترك لاشتراكهما في الوجوه الثلثة ولكن
ذكر احدهما ذكر الاخر الى عالميته وقادريته اه الاكتفاء بهما لدلالة السابق على ان المراد
هو التمثيل والمراد عالميته وقادريته وكذا ساير احواله فيكون هذا الدليل ايضا نفيا للصفات
على وجه عام والجواب ان العالمية ان اراد وا بها الحال لا الزام قدماء الاشاعرة حيث
قالوا العالمية حال ثابتة معللة بالعلم وكذا في الغايب لم يتجه هذا الجواب المنفي لكن قد عرفت في
مثله من البعد وان سلم ثبوت العالمية الا انها لم نقول وان سلم انها امور واه فيمنع
اتصافها بالوجوب الذاتي وايضا العالمية انما يكون واجبة لذاتها اذا كانت موجودة وهم لا
يقولون به والا لزم وجود الصفة الزائدة لكن سبحانه قال الاستاذ المحقق فانه تعالى ليست
بفاعله للصفات حتى يلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات بالنسبة اليها دون غيرها ومحل الاشعاع
الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بحادثة فلا يكون لها فاعل وانت خبير بان
هذا مشكل جدا فان ماله اما تعدد الواجب في كل موجود لابد من ان يكون وجوده عين ذاته
او عن غيره فاذا انتفى الكل تعين الاول ويلزم الوجوب ولهذا قال المحقق التفتازاني في شرح
المقاصد لاستناد الصفات عند من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج
هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير الصفات نعم يرد على هذا انه من قبيل التخصيص في
القواعد العقلية كما لا يخفى ودعوى ان ايجاب الصفات كمال اه يمكن ان يقال ايجاب الصفات
كمال لا ان الخلو عنها نقص بخلاف ايجاب غيرها ودعوى ان افاضة الوجود على الممكنات جود
وكمال فلو لم يلزم ذاته تعالى لجاز انفكاك ذلك الكمال عنه وهو نقصان في حيز المنع بل كمال السلطنة التفضل

ان يكون الواجب تعالى فاعلا لكل شيء من الممكنات وبعد لما لا يخفى على العاقل المتصف على ان في الايجاب
بالنسبة الى المصنوعات بناء على لزوم قدم ذات ما ممكنة كما علم من قواعد الفلاسفة قد تقرر حدوث
ما سوى الله وصفاته واجتمع اهل الاسلام على كفر القائلين بتعدد الذوات القديمة فتامل الله
المبادي في قدرته تعالى اعلم ان القدرة صفة تؤثر في المقدور ولها به تعلقان تعلق معنوي
لا يترتب عليه وجود المقدور بل يكون القادر من الحادث وتركه ولا شك ان هذا التعلق عام لكل
ممكن ولازم للقدرة فقديم بقدمها ونسبته الى الضدين على السواء وتعلق اخر يترتب عليه ذلك
والاظهر ان هذا التعلق حادث كما صرح به الشارح في مباحث القدرة وكلام المقاصد مشعر
بجواز قدمه على معنى ان القدرة تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال وكلام المص والشارح
ايضا فيما سياتي يشعر به فان قلت القول بعدم التعلق الثاني يقتضي ان القول بتوقف صدور
خصوصيات الحوادث على شروط او استعدادات تحصل في المواد والا لم يتخلف عن ذلك التعلق ولا يلائم
اصول المتكلمين قلت انما لا يلائم اذا لم يكن في وقوع المقدور تعلق القدرة بوجوده في وقت
معين فيما لا يزال وحصول ذلك الوقت والله اعلم الا ان الحكماء ذهبوا قد سبق منا ان
الاستاد المحقق قال هذا المنقول عنهم كلام لا تحقيق له لان الواقع بالارادة والاختيار ما يصح
وجوده وعدمه بالنظر الى ذات الفاعل وعلى ما ذكروه من لزوم منه الفعل واستحالة عدمه ليس
هناك حقيقة الارادة والاختيار بل مجرد اللفظ وايضا متعلق الارادة يجب ان يكون حادثا
والعالم قديم عندهم قلت ليس هذا المنقول عنهم الا تمويها وتلبيسا لهذا كلام قد سبق في مباحث
القدم منع المقدمة الاخيرة فليرجع اليه كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية فان قلت هذا
يشعر بزيادة الصفات قلت لو سلم فالتنظير لا يلزم ان يكون على مذهب الفلاسفة ولعل المراد
كلزوم الصفات الكمالية عندنا فان لم يوجد فهو الامر الاول اعترض عليه شارح المقاصد
بان التالي في كل من الشرطيتين الاولين عين المقدم وقد يجاب بان المقدم في الشرطية الاولى
عدم وجود الحادث والتالي نفي الحادث والمغاير بينهما ظاهر ولا ضرورة داعية الى جعل النفي

بمعنى الانتفاء حتى يلزم ما ذكر والمقدم في الثانية ان لا يكون مستندا والتالي عدم الاستناد
والعدم المضاف الى الاستناد يجوز ان يكون متحققا ولا يلزم ان يجعل مصدرا مبنيا للمجهول
فلا يخفى ما فيه من التعسف فتامل فان لم ينته فهو التسلسل قيل عليه كان الاولى ان يقول
فان لم ينته الى قديم او انتهى بواسطة صفات لا تتناهى واصحاب الى المذكور في الدليل هو
التسلسل في الحوادث الممكنة الغير القائمة بذاته تعالى واما احتمال التسلسل في الحوادث القائمة به مع
قدم الذات فابطاله بقوله واعلم ان هذا الاستدلال الخ واعلم ان هذا الاستدلال الذي
اشار اليه بقوله وان شئت قلت لو جعل الشارح لفظ هذا اشارة الى الاستدلال الاخير
ولم يلتفت الى ما ذكره شارح المقاصد من انه اشارة الى الاستدلال السابق على التقرير لكان
معا مع انه لا يرد ح اعتراض الذي سيذكره بقوله ولقايل ان يقول الا اتباعا للشارح
الابهري فانه تلميذ المص فالظاهر ان ما ذكره سماعه منه ولانه حمل الكلام على الاستدلال الثاني
كما يدل عليه حديث التفرد الذي نقله من الابهري ومن البين ان لفظ هذا لا يكون
اشارة اليهما معا الا بالتاويل فجعله اشارة الى الاقرب على ما هو مقتضى القاعدة من اولى
هذا اشار به الى الغير ان يبين مع ذكر ايضا فان قلت لم خصص هذا
الطريق الاول الحوادث المتعاقبة لا الى نهاية بصفاته تعالى مع انه اذا كان حوادث
متعاقبة لا الى نهاية بغير ما قائمة بذاته تعالى شملها طريق صدور الحوادث عن الموجب يلزم
ايضا تخلف قلت لعل السر في ذلك ان عدم جوازها متبين من بيان حدوث ما سوى
ذاته تعالى وصفاته فلا حاجة الى افراده بالبيان وذلك لان تحقق تلك الحوادث المتعاقبة
لا الى نهاية يستلزم القول بالمادة القديمة كما علم من قواعد الفلاسفة وسيشير اليه في الطريق الثاني
واما فيما نحن بصدده تعين عدم جوازها مما ذكره من ان تحقق تلك الحوادث يستلزم قدم مطلقها
كما هو المشهور وذلك المطلق مندرج فيما سوى ذاته تعالى وصفاته مع انه عرض حادث على الفرض ولا
يمكن حوادث متعاقبة الى غير النهاية بدون ان يتركب منها كلي لئلا يلزم المطلق فيصح الاشتراط فيه فتامل

فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فقيل مرادهم بجهة استمرار الحركة استمرار الحركة البسيطة التي هي الحركة
بمعنى التوسط فانها امر واحد شخصي مستمر من الازل الى الابد عند الفلاسفة وبجهة تجددها
حدوث ما يلزمها بواسطة تجدد مستقراتها من الاوضاع الجزئية لان الحركة بمعنى القطع لا تحقق لها
ولا لافرادها في الخارج مستمرة او حادثة ولا حاجة لحمل مرادهم بجهة الاستمرار على الاستمرار في مهملة الحركة
بل يحتاج الى حمل على استمرار ما هي الحركة بالطبيعة اعني تلك الحالة البسيطة وتاويل العبارات المشعرة
بارادة الاول بعيد وضوح الحق امر بين وضوح يبطل كلامهم باجراء برهان التطبيق في الاوضاع
للحركات كما يدل عليه كلام الشارح فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا الا انه يشكل
ان الطريق الثاني وافاد لو لم يجوز ما اشير اليه هذا او جود ما اشير اليه في الطريق الاول لزم
محذور ولكن افحام الشارح لفظ ايضا وحصر التمام في كونه بالطريق الاول حسن قال ولقائل
ان يقول ذكر البرهان البديع ايضا لا يتم الا بالطريق الاول اشار الى هذا الاشكال الا ان يكون
القول بان الاستدلال لا يتم بالطريق الثاني الزاميا حيث وافقنا الخصم على عدم قدم مختار موسط
يستند اليه الحوادث وعلى عدم جواز قيام حوادث متعاقبة لا الى نهاية بذاته تعالى وجاز
تعاقب صفاته اه قيل توقف البرهان المذكور على امتناع قدم سوى الله تعالى مسلم واما توقفه
على بيان امتناع تعاقب صفاته التي لا يتناهى فمم لانه لو تعاقب صفاته تعالى كذلك لزم التسلسل
فيقدح في الامر الثالث وانت خبير بان المذكور في البرهان البديع هو التسلسل في الاتفاق
وهو التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة في الوجود فلا يندرج تعاقب الصفات فيه
على ان المص حيث شاء لم ابطال مطلق التسلسل في الدليل الثاني اعني قوله وان سلّم على انه
ذكر ثانيا ان تمام الدليل موقوف على بيان بطلانه تعرض الشارح ان البرهان البديع تاركه
في هذا الموقف وهذا موضع صالح لا يرد عليه ما ذكر فان قلت اذا كان بيان لزوم التخلف
في البرهان البديع ولزوم قدم الحادث في قوله وان شئت قلت له يتضمن الاشارة الى
بطلان التسلسل مطلقا كان بعدم جواز تعاقب الصفات والحوادث الغير المتناهية متبين معلوم فانه

فاى حاجة الى التصريح بان الدليل الثاني والاول انما يتم حينئذ اما لما كان نزاع الخصم في بطلان
القدم صرح بان تمام الدليل موقوف على ابطاله وانه قد ابطل في تحقيق امتناع التسلسل انه
ولا ضير في ذلك لانه الذي عليه يعولون وبه يصولون توجيه الكلام المص على التعبير عن
هذا الوجه بالاولى سيما بعد قوله بوجوه يستدعي ظاهره ان يورد بعده الثاني والثالث الى
العنوانين ولذا قال الكرماني في شرحه ان المص خلط العلم على قوله بوجوه اولا تعدد فيما
ذكر في الكتاب من جانبهم وفي النسخة هكذا اصح الحكماء بان تعلق اه اذ تعلق القدرة والارادة
التعلق الذي يترتب عليه وجود المقدور كما دل عليه قوله باحد الضدين اه والتعلق المعنوي
الذي لا يترتب عليه في كل عام لكل ممكن كما بينا اما لذاتها بلا مرجح وداع اذ اصل قولهم
لذاتها على نفي سبب مخصص في تعلق القدرة باحد الطرفين مع انه يساوي تعلقها بالطرف
الاخر لا على نفي المرجح الخارجي لم يندفع هذا الشق لما ذكره من الطول بل الجواب حينئذ اختيار الشق
الثاني بالمعنى المقابل لما اريد من الشق الاول والزام التسلسل في التعلقات كما حققه في الحادث
الحكمي واما القول بان التعلق اعتباري لا يحتاج تجدده الى سبب مع دفعه ان كلام في محل وجوديا
او عدميا يحتاج الى سبب يخصصه لو وجد كما صرح به الشارح في مواضع وايضا يلزم
الاثر وايضا يلزم ان لا يصح الترك ويلزم الايجاب كما اشار اليه في بحث الارادة وكذا اورد به او
يعلمها الظان قولهم بان لها التعلق المذكور بناء على انه لازم من كونه لذات القدرة القديمة
مزعمهم الفاسد لان اثر القادر حادث اتفاقا قد سبق في بحث العدم منع الاتفاق بناء على قدم
ذلك الفلك مع كونها واحدة بالشخص وصادرة بالارادة كما ذكر عند الفلاسفة وخصوصا على
رايكم حيث يستدلون بالقدرة على حدوث الاثر كما سبق مع ما فيه والحاصل ان التعلق لذاتها
ليس مبنيا على اعتبار الترجيح في نفس القدرة كما توهم من ظاهره فانه مع كونه مخالفا للمشهور
مستلزم الاستغناء عن اثبات الارادة بل المراد نفي لزوم الداعي كما صرح به سابقا ولاحقا واثبات
الارادة للترجيح لا ينافي تعلق القدرة لذاتها بالمعنى المذكور ولهذا قال الشارح وليس يحتاج تعلق

ارادة المختار ادامه مع ان الطرفين وابطال ترجيح متعلق قدرة المختار كما لا يخفى بعم العقل
المخصص هو الارادة واكتفى بالاشارة اكتفاء بالشهرة وبه اندفع ما ذكر في شرح المقاصد
جوابه عن اصل السؤال الزام اختصاص متعلق القدرة بامر ومنع لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون المرجح هو الارادة
التي تتعلق باحدى المتساويين لذاتها من ان هذا اولى مما قال في المواقف اجد اعنى الامام ان القدرة تتعلق
باحد المتساويين لذاتها فلا يسال ولا يلزم من صحة الترجيح ولقائل ان يقول الطارئ الصوري
واحد او تعدد اتصاف الفاعل باحد المتساويين دون الاخر ترجيح بلا مرجح فان قيل المرجح هو الارادة
احدهما دون الاخر قلنا فاذا تعلق الكلام بالارادة وجب ان يلزم الترجيح بلا مرجح و قد اشرنا الى ان
المخلص الزام النقض بالتعلق فلا تغفل احد من العقلاء كانه اخرج دامغ اطلقوا بناء على العاملين
بان وجه السهو بطريق الاتفاق بناء على شبه مر ذكرها في مباحث الامكان من زمرة العقلاء
ودعا بحاداه اختار الشارح على توسط صوان الشق الثاني جواب وجهي الفساد الثلاثين على الشق الاول
هو او ساحد المتعاليين من الاخر مع ان المعترض بجواب الوجه الاول منه كاف في احسان الشق الاول اد
الطارئ كلام من الوجهين ملحوظا بالمعلول وابطال الشق الاول على ان يدفع الوجه الاول بالتعليل بانه
الوجه الثاني فليتدبر ولا اشتباه بالوجوب بعد علته ايها بالعلة بالوجوب بسبب الداعي لا اضطرار
تنفع فاي فايدة في نفيه وادعاء كفاية الاولوية والجواب في وجوب الفعل مع الداعي تصحيح وجوب تعلق
القدرة معه قبول الايجاب كما اشار اليه الشارح في تعريف الاصطلاح وما اشهد من ان الوجوب بالاختيار لا
ينافيه لم احل عما نحن فيه فان من عدم المنافاة يستلزم عدم وجوب تعلق الاختيار وان وجب الفعل بعده
واما القادر الذي هو موجد بالاختيار يا احد الاختيار معتاد بحيث القادر بلا ارادة لحسن صدور بانها
بالاتحاد ذكر الوجه الطارئ انه يتعلق ويحتمل ان يتعلق بالاتحاد وقد سبق الاشارة الى
المعنى كلها يحصل ذكر الاقرب للسياق ولعلها اشارة الى الارادة ان يراد بالسبب الخاص منها او ما لم يرجح
قوله فلو توقف فعل المختار على مرجح خارجي الذي يسمونه بالداعي فقال اذا كان قدرته لا يخفى ان المناسب
للسياق ان يقول اذا كان قدرته وارادته كما اشار اليه الشارح بقوله و بعدمه ان يقال الا الكلام المصنف بحوص

للارادة لبون ان يتعلق القدرة بانضمام الارادة الى العوض الاول نقض لكفايته او يرد بين ما ذكر
القول بعدم التعلق الثابت في مجال الكلام اصول المتكلمين ولعلك **قوله** انه بالنظر الى ذاته اه قيل ينبغي ان يزاد
قيد ام لتمتاز مذهب المتكلمين في قدرة الواجب تعالى عن مذهب الحكماء وهو ان له عدم المشيئة ان لم يوافق قوله
ولا يمتنع عقلا اه يكفي للتمييز فان ما ذكر يمتنع في الموجب بالنظر الى الدليل المفيد لوجوب تعلق بلا حد
الطرفين لخصوصه **قوله** ويقرب من هذا ما قد قيل اه اي في جواب قيل الفلاسفة والعابدين من صاحب
الاربعين في الضميرة لكنهم اي الفلاسفة والمجيب المشار اليه بقوله واجيب عنه هو المتكلم **قوله** فان عدم
المعلول مستند الى عدم علته فان قلت الكلام في المقدورية لا المعلولية وثبوت الثانية لا يستلزم
الاولى فان الممكنات الازلية معلولة لا مقدورة قلت هذا لا يرد على السائل لان الحصر على نفي
المقدورية بان العدم لا يصلح اثرا ولم نقل لا يصلح اثرا للقادر ولو حمل الكلام على هذا لكان بعضا ثمة
ظاهرا لسياق الشارح الكلام على هذا نعم لو كان مبني نفيهم مقدورية العدم لم يتجه الجواب المتعلق اصلا
قوله وهذا ادراهم قيل اي انما حكم باولوية هذا دون بطلانه لجواز ان يؤول بان انتفاء المعلول
ان لا يعقل على حذف المضاف واللازم بحدوث استمرار العدم في نفسه لكن ثبوت هذا التجدد يحتاج الى
توجيه قد ذكرناه في خاتمة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية **قوله** والآثار الواقعة بالقدرة
لا يخفى انه لا رجحان لبطلان تلك الحوادث الذي يستند بها الحادث الموجب القديم على بطلانه
بالقدرة فكما جاز الحكم بلزوم مقدورية القدرة على تقدير حدوثها بناء على البطلان الاول جاز الحكم
بلزوم صدورها بالايجاب على ذلك التقدير بناء على البطلان الثاني لكن الاول اقرب بحسب الظاهر كما لا يخفى
فتامل **قوله** لم يصدر عنه صفة اخرى واللازم لا يسقط الصفات السبع لان نسبة الموجب بالذات الى جميع الاعداد
على السوية وبهذا التقرير يندفع الاعتراض على قوله ويلزم منه نفي ما عدا القدرة بان اثر الموجب يتعدد
حسب تعدد القوابل والانواع بماهيات الصفات قوابل مختلفة فيتعدد بحسبها بخلاف النوع الواحد كالقدرة
فلا يمكن ان يكون بحسب محله ولا يكرر له على الكل وقد عرفت في مباحث العلة والمعلول مار اعتبار الحكم بحسب
الماهيات العالية فلم يصح اليه **قوله** اي ليست موصوفة بالتناهي اشارة الى ان القضية سالبة لا معدولة فان

الا التناهي بمعنى الكثرة الغير المتناهية لا يتصف به ايضا الا الكم بالذات وبالعرض **قوله** من الكشف قد عد
في مباحث الكشف انه النقض ان القائل بثبوت القدرة للواجب لا يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في
الاعراض فكان المراد بالكشف ههنا مجرد ما لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته وان لم تكن من الاعراض وهذا
القدر يكفي في المقصود والتناهي فرع قبول القسمة **قوله** هو اتصاف اللاتناهي لان التعلق وان
لم يكن كما بالذات الا انه معروض للكم المنفصل اعني العدد لتعدد التعلق بتعدد المتعلق فيتصف تبعا
بما هو من خواص الكم **قوله** وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا اي ما يتعلق به بالتعلق التنجيزي
واما ما يتعلق به تعلقا معنويا فهو غير متناه وقد اشرنا الى التعلقين فيما سبق **قوله** مطردة في
الصفات كلها لتشمل اطراد الاحكام السلبية المذكورة في الصفات كلها ثابتا وبها فيها من كل وجه
والكون صفة حقيقية عارية عن التعلق فلا يجري فيها التناهي وعدمه باعتباره بل الحكم الاخير
من السلبية الجارية فيها هو سلب التناهي واليه اشار بقوله واعتبر في كل صفة ما يناسبها من
الاحكام المتفرعة **قوله** فلا حاجة الى التكرار وان وقع تكرار في بعضها فهو توطئة لغاية اخرى كما قال
في بحث الارادة والسمع وقد مر توطئة لتفريع مذاهب الخصوم **قوله** وقد يحتج المعتزلة بعلى عدم
انه يلزم من هذا ان لا يكون الباري تعالى قادرا ايضا وهم لا يقولون به وقال الاستاذ المحقق دليل الخصم
منقوض بالذات بان تعالى الذوات ذات مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام اما الدليل
فلو تم هذا الدليل في القدرة لزم عدم تحقق ذات الواجب وانما يرد النقض بالسمع والبصر ونحوهما مما
نشاء منها على التقدير تسليم المعتزلة هو به لشيء نشاء للتناسب فلا نسبة ان تعالى فلو كان لله تعالى سمع او صفة
لخلق الاجسام لعدم بطلان التالي بخلاف نفس الذات فانه مبدأ للسمع وبخلاف العدلية فانها مبدأ
تاثير الايجاد وقد يجاب بان اللازم هو ثبوت ذات مشتركة مع صالحة لخلق الاجسام والحاكم كل
عند من يقول بمماثلة ذاته سائر الذوات وليس بشيء بل اللازم ان لا يصلح ذاته المخصوصة لكل
لان خصوصيات الممكنات انما لم يصلح لذلك لكونها ذواتا وهذه العلة موجودة في خصوصية ذاته
تعالى ايضا **قوله** في صفة غير موجودة في القدرة الحادثة ولا يلزم من كون تلك الصفة موجودة في القدرة

الحادثة قدام المعنى بالمعنى هي بخلاف مذهب اهل الحق والمراد من اشتراك القدرة الحادثة فيها
ووجودها بدونها او لا يلزم من هذا ان يكون نفسها امرا موجودا في الخارج **قوله** وفي الغائب
ان كانت القدرة مثلها الظاهر ان المراد بالمماثلة هو الاتحاد النوعي فيرد عليه ان الافراد
المتفقة الحقيقة لا بد ان يتمايز بخصوصية قطعا فيجوز ان يكون تلك الخصوصية منشأ لحكم
مخصوص وقد يحمل المثلية على الاتحاد في جميع الصفات مع اتحاد الحقيقة ولا يخفى بعده **قوله**
ثم سائر الممكنات اي جميعها يعني ان كل موجود سواه سبحانه تعالى واقع بقدرته ابتداء بحيث لا يؤثر فيه
سواه وان توقف تاثيره في البعض على شرط كتوقف ايجاده العرض على ايجاده المحل الامتناع قيامه
بنفسه وسيجيء مباحث التولد ان الاصحاب في الحقيقة للعرض لان الله سبحانه لا يحتاج في ايجاده الى
شيء ولا محذور **قوله** والمصحح للمقدورية هو الامكان وقد سبق ما فيه في شرح الاشارات فلسطر فيه
قوله وعلى قانون الحكمة يجاز ان يسعد اه فيقال لا اشكال ان ما وجد زمان الاستعداد الى الحدوث
ممكن يمكن احداثه وان امتنع بشرط ذلك الاستعداد فلا ينافي عموم القدرة بمعنى صحة تعلقها بالكل
ممكن وانت خبير بان الاستعداد المخصوص اذا كان شرط الحدوث ممكن مخصوص ولم يتحقق
ذلك الاستعداد اصلا لم يثبت اتحاد ذلك الممكن قطعا وهو ينافي المقدورية بالمعنى المراد ههنا
وهو ما يكون الاتحاد والترك ثم بعد تحقق الاستعداد التام فله الخيار فان شاء اوجده وان شاء تركه
لا كما زعم الفلاسفة من وجوب الفيض **قوله** فيلزم ولا بد لاختصاص مجانسة الاجسام فان قلت
لو سلم التجانس فلم لا يجوز ان يكون خصوصية بعض الاجسام مانعة عن خصوصية بعض المقدورات
على قاعدة الاعراض قلت تلك الخصوصية لا تكون مستندة الا الى القادر المختار فلم لا يوجدها
ويوجد خصوصية اخرى لا تمانع تعلق القدرة اللهم الا ان يعارض الخصوصية كانت من المشخصات
واعدامها الفاعل المختار لعدم التشخص فلم يتعلق القدرة باتحاد الممكن المخصوص في ذلك التشخص
لكن كون هذا القدر منافيا لعموم القدرة محل بحث **قوله** الاولى الفلاسفة فان قول الفلاسفة
والمعتزلة لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة القادرية

اى كونه تع قادرا ولا خلاف للمعتزلة فى ذلك وكذا الفلاسفة لكن بمعنى لا ينفى الايجاب كذا فى
شرح المقاصد والاقرب ان الحلوليين ينفون عموم القدرة وقد يكون نفى اصلها او قد يكون نفى وصفها
كما سيجيء مثله فى المقصد الثانى لهذا المقصد قوله الثامنة المنجمون قال فى شرح المقاصد الظاهر ان
ما نسب الى المنجمين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب المنجمين فى مبادى الافلاك
والعناصر واثبات العقول والنفوس وفى كون البارى تع موجبا او مختارا جعل فرقة اخرى من
المخالفين قوله ومنهم الصابئة بالهمزة من صباء الرجل صبوء اذا خرج من دين الى دين اخر
قوله وبتاثير الطوالع فان الكواكب الذى هو فى البرج الطوالع عند ولادة المولود
متى كان فى الشرف كان المولود فى السعادة ومن كان فى الوبال كان المولود فى الشقاوة
كذا قالوا قوله كما فى توامين وقد يجاب عن ذلك بانهم لا يدعون كون الاوضاع الفلكية
علة تامة بل للاستعداد والمواد مدخل عندهم ايضا فلعل مادة احد التوامين تخالف مادة
الاخر فى الاستعداد على انه قد يمنع الاتفاق الذى ذكره قوله من الساعة وبعدها عنها اى
قدر صلة للقرب لم يحمل العبارة على قرب بعض الساعات من البعض لان العبارة الظاهر فى ذكر
هو التقارن والتباعد على انه لا اختصاص لتلك الاحكام باعتبار وضع بعضها مع بعض لكونه
طبايعها فيها واما اعتبار وضعها مع الساعات فلا اختلاف بارها احسلاف فتمام فيه قوله
ببطلان بساطة الفلك اذ لا يجوز استناد ذلك الاختصاص الى طبايع الكواكب الا لاختلاف
السبب فيما به المنسوب اليه مما لا يعقل وان كان المنسوب امورا متخالفة الحقيقة قوله والا
لكان خيرا او شرا معا الا حق ان دليلهم على تقدير تمامه لا يثبت مدعاهم لانه انما ينفى فعل
الشر والمدعى نفى القدرة عليه ومن البين ان القادر على الشر العقل الفاعل اياه لا يكون شريرا قوله فهو الجواب
اما ملتزم الشرانما هو على تقدير ان يراد بالخير خالق الخير وبالشرير خالق الشر واما ان اريد بالخير
من تغلب خيره على شره وبالشرير من تغلب شره على خيره فالجواب منع الملازمة وكلامهم فيه التفصيل
اكتفى ههنا بما ذكره قوله معنى كونه والغالب على الحجر اما النحر بالنون المفتوحة والطاء المهملة والراء المحرمة او النون وفتحها والحجر بالهاء

والجيم المشددة وفتح الراء المهملة وفيه لغات اخرى وهى الحجر على وزن الفسق والاحجرى بكسر
الهمزة وفتح الراء واجرنا بكسر الهمزة والراء وتشديد الياء لانه مع العلم بصحة يسعه فيل انما يلزم
السفه على تقدير تسليم قبح الفعل بالنسبة اليه تع اذا لم يكن جهة الحسن فيه كثيرة اذ الحكمة فى بعض
وجود ذلك الفعل ليحصل جهة الكثير وان لزم القبح العليل وهذا كما قال الحكماء الشر واجزاء العقلاء
على سبيل التبع وهذا انما يرد عليهم اذا لم يكن كلامهم فى القبح المطلق او الذى جهة قبحه كثير راجحة
وذلك لا يسمى القدرة عليه فان قلت بل سهاها المعرور عندنا ما يصح فعله وتركه فلو كان
القبح مقدورا على تقدير تسليم القبح بالعقل اليه تع لزم جواز النقض تعالى عن ذلك علوا كبيرا
قلت المحذور ههنا انما لزم من الامساع الغيرى اعنى من وصف القبح الخارج عن ذات الفعل الا انه
لنفى الامتناع والامكان الذاتى الكافى فى المقدورية قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد حتى لو حرك
جوهرا الى احيز وحركه العبد اياه لكن الجسم لم يتماثل الحركتان ويشبه خال عنهما فيه فى شرح
المقاصد حيث قال عبارة المواقف ليست على ما ينبغى لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا للعبث
فلا صحة فى شمول المفسدة ايضا ووجه الدفع ظاهر من تقرير الشارح اوتخلو عنهما الطاعة اذ فى
فعله المشتمل على المساوى من منهما بناء على انه اراد بالمصلحة والمفسدة المحضة منهما او الغالبة فالخلو عنهما
يشمل صورتين كما لا يخفى لكن افرده بالذكر فيما سبق لزيادة التوضيح فلا يحتاج ان يقال الماكل
مصلحة ويمكن ان يجاب ايضا بانه يشتمل على مصلحة ولا يلزم ان كل مشتمل على المصلحة طاعة بل هى
امتثال وتعظيم ولا يتصف به فعل الرب بل الله تع اقدر عليه من العبد هذا الكلام انما يتمشى
اذا استدل ان القدرة معولة على ما تحتها بالتشكيك واما اذا كانت متواطية فلا البحث الاول
فى اثباته قد يستدل على ثبوت العلم له تع بالسمع لا بالعقل والحسيات ان عدم العلم عما من شانه
ذلك جهل والجهل نقص يجب تنزيه الله تع عنه فوجب ثبوت العلم العام له وهذا انما يدل على كون العلم
لجميع ما ذكر من شانه تع وكل من فعله متقن فهو عالم لا يخفى ان اتقان الفعل وكذا القدرة
الفاعل انما يدل على اتكال المعقول للفاعل واما ان للفاعل صفة موجودة زايدة على ذاته فلا

قوله علم بالضرورة ان لكاتبه عالم الكتابة تعالى في عرف الادباء لا انشاء النثر كما ان الشعر تعالى انشاء
النظم والظاهر ان المراد هنا الا الخط قوله لانه اوسع من المثلث اى اذا كان مجموع خطوط المسدس
مساويا لمجموع خطوط المثلث واحوبة كان المسدس اوسع منها قوله ولا يقع بينهما فرج كما بين المدورات
وما سواها فان قلت هذا الكلام يدل على عدم وقوع الفرج بين المسدسات ووقوعها بين المربعات
وما اشار اليه او اموقعا لجوهر من ان الجسم يتركب من المربع بلا خلو الفرج بخلاف ساير المضلعات
يدل على عكس ذلك فبينهما تدافع قلت قد ذكر هناك ان مراده ان المسدسات اذا كانت متساوية
في المقدار يلزم خلو الفرج وان لم يلزم اذا كانت متساوية فيه واما المربعات فلا يلزم فيها ذلك
اصلا وايضا انشاء التلطف بين ادعاء لزوم الفرج في المسدسات هناك ونفيه هنا واما التدافع
بين كلامه بالنسبة الى المربع فدفعه ان يستثنى المربع او يدخل فيما يرجع الضمير ما سواها بقرينة
ما ذكره هناك بين الكلام في ان المثلث يدخل في عموم ما سواها مع انه مثل المسدس كما سيأتي هناك
قوله والجواب عن الثاني اه وفي ابطال الافطار ان هذا الجواب بل نعرف بكون الحيوانات فاعلة
لافعالها الاختيارية ومن قال انها مخلوقة لله تعالى فالجواب عنده ان الاحكام والاتقان ليس مستندا
الى تلك الحيوانات بل الى الله سبحانه فيجب ان يكون معلومة لله تعالى لا لها ولعل المصنف لم يتعرض له
لان الكسب ايضا بعض العلم بالمكسوب المقصود كما دل عليه مسئلة الكتابة والخطابة ايضا قوله لجواز
ان يخلق الله تعالى اه انما ذكره في السند الجواز مع ان ظاهره يدل على ان الاتقان بعد حصول علم
المتقن لا القطع به كما هو المدعى لان منع البعض يوهم استحالة علمها والا فلا وجه للقطع بعدمه
بعد تسليم امكانه فاشار الى منع المنع وادعاء علمها ايضا الاتقان فعلهما قوله لكنا نعلم انه تعالى قادر
قال في شرح المقاصد المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من
طريقة الاتقان والاحكام لان عليها اسس الاصعباء وهو انه لم لا يجوز ان يوجب البارى تعالى موجودا
يستند اليه تلك الافعال المتقنة والمحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل ذلك
الموجود ايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا الا انهم لا

بشان انه قادر مختار اذ الايجاب من غير قصد لا يدل على العلم فمرجع طريق الاتقان وانما
طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب ويرد عليه ما قيل من ان لنا ان ندفع كل السؤال
من غير توسيط القدرة بان نقول لا يجوز ان يوجب البارى تعالى موجودا يستند اليه تلك الافعال
لان ذلك الموجود المستند اليه بطريق الايجاب اما ان يكون قديما او حادثا والاول باطل لما
بين من حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته والثاني ايضا باطل لان استناد الحادث
الى الموجب انما يكون بتسلسل الحوادث وقد بين استحالته ويكون هذا الكلام دليلا على قادريته
تعالى لا يستلزم رجوع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة لانا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا
ولا نجعل قادريته تعالى من جملة مقدمات الدليل على انه لو تم ما ذكره لم يصح ايراد الوسط قوله
لم لا يجوز ان يوجب البارى تعالى اه اذ يكفي ان يقال من كان فعله متقنا انما يلزم كونه عالما
اذا كان صدور الفعل منه بالقصد والاختيار قوله لان القادر هو الذي اه فان قلت هذا
البيان يعم القدرة على القليل والكثير فكيف يوجه السؤال والجواب قلت السؤال المذكور
ينبغي ان يحمل على المعارضة وبهذا يظهر توجيهه لكن الحق ان استلزام الارادة للعلم بالمراد
ضروري فلا فرق بين كون المراد قليلا او كثيرا كما اشرنا اليه في حاشية مقاصد القدرة من موقف
الاعراض قوله فعل قليل متقن اشار الشارح المحقق رح بزيادة قيد الاتقان الى ورود
السؤال على المسلك الاول ايضا قوله فالسؤال ساقط عنه اى السؤال بالنائم والغافل لان
الغفلة كالنوم في كونه مضادا للقدرة ويحتمل ان يكون مراده ابقاء السؤال بالغافل قوله
الاول انه مجرد اه فيه ان دليلهم الاول يفيد علمه تعالى بذاته تعالى علما حصوليا ودليلهم الثاني يفيد علمه
علما حضوريا قوله وقد برهنا فيما سلف على المتقدمين اما على الاول ففي التنزيهات حيث بين
ان الله تعالى ليس بجسم ولا عرض واما الثاني ففي المرصد الاخير من الموقف الرابع في احكام
العقل قوله واذا عقل ذاته عقل ما عداه ضم هذه المقدمة مع ان اصل العلم يثبت بالاولى انما لاثبات
العلم الحصولي ايضا كما ذهب اليه بعضهم ولا اثبات عموم العلم المقتضي لاثبات اصله على وجه ابلغ

قوله فلان التعقل حصول الماهية فلان الواجب مع ليس له ماهية عند الحكماء كما مر في اول
الامور العامة اللهم الا ان يراد بالماهية ههنا ما به الشيء هو هو من غير اعتبار الكلية والعلم
ان قولهم التعقل حضور الماهية محمول على المسامحة عندي والمراد ان التعقل الماهية الحاضر من حيث
هي حاضرة وقد سبق منا تحقيقه او اخر اول مقاصد العلم من موقف الاعراض فلينظر فيه وعلى
هذا اندفع الايرادات باسرها **قوله** لانه التعقل ما ذكرتم قيل كيف والحضور نسبة بين الشيئين ولم
يقل احد من الفلاسفة بكون التعقل والعلم من المقولات النسبية ولو جوز كون التعقل نسبة فلم
لا يجوز ان يكون عبارة عن حالة نسبية اخرى يحصل وحضاد ون بعض المجردات **قوله** لكن
لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بوجه هذا ان العلم مما نفهمه بالضرورة لا نجد احدا ما يمكنه او بما
يميزه عن سائر اعتباره ونحن نعلم قطعا ان بمجرد عدم غيبة الشيء عن الذي نسميه بالحضور
عنده سواء كان مجردا او ماديا بالكسر مما يصدق عليه المفهوم بل يدعي ان عدم غيبة الشيء
عن نفسه ليس فيه تفاوت بين المجرد وغيره فحينئذ يكون احدهما عليما والاخر غير عليم فيما نفهمه
من تعريف الشارح انه حمل هذا الكلام على ان التغاير شرط بعد تحقق الحضور ولا وجه له لانه
يؤدي الى ان يوجد حقيقة الشيء بدونه لا انتفاء شرطه وهو غير معقول فالصواب ان المراد المص
لم لا يجوز ان يشترط في حضور الشيء للشيء المغايرة الذاتية بين الحاضر وما حضر هو عنده حتى لا
يتعلق علم الشيء بنفسه لانتفاء الحضور المستلزم لتلك المغايرة لا لانتفائها مع تحقق الحضور
الذي هو حقيقة العلم على الوضوح واحسن ان الاضافة في قول الشارح حقيقة العلم ما ذكرتم مثل
الاضافة في قولنا حقيقة الهندي الانسان لا مثلها في قولنا حقيقة الانسان الحيوان الناطق
وح يكون العلم حصة من حقيقة الحضور مشروطا بالمغايرة الذاتية فلا يلزم من وجود الحضور
وجود العلم كما لا يلزم من وجود الانسان وجود الهندي وان كان حقيقته ذلك الجميع
لوازم الماهية والعلة نوقش فيه بان جميع لوازم الشيء لا يلزم ان يكون معلولات له بل
قد يكون معلولا او قد يكون علة وقد يكون غيرهما واجيب بان اللازم قد يطلق على ما يتبع

الشيء

الشيء ويحتاج اليه وهو بهذا المعنى معلول اذ كل الشيء في الجملة وهو المراد ههنا واذا
علما معا علم البعيد فان قلت العلم باللازم انما يلزم اذا تصور الملزوم قصدا ويكون
العلم به تاما بالمعنى الذي بعده وح يعول العلم الثالث انما يلزم اذا كان تصور اللازم
الاول قصدا وليس كذلك ولئن تصور كذلك يعول بلزوم الثالث لها او بلزم حراكتين ينقطع
بانقطاع التصورات القصدية قلت ح يعول الدليل الذي ذكر لو سلم دلالته على علمه
القصدي بذاته مع لم يدل على علمه القصدي بمعلولاته فلا يثبت المط وعلم انه موجود
وعلم انه يلزم ان فيه ان المط من الدليل السابق كون العقصود ههنا اثبات علمه بنفس
معلولاته لا بوجودها فالعلم ان الاحوال مما لا حاجة اليه اللهم الا ان يقال الكلام مبني
كلامهم ان العلم التام بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والعلم التام بها عبارة عن العلم بها
بجميع مالها ومن جملته عليتها ووجودها كان لزوم العلم بوجود المعلول داخلا في المدعى
لكن ما ذكرتم يدل على دفع لجواب صاحب المقاصد بان الكلام في العلم التام يعني العلم
بالشيء بجميع ماله في نفسه من الصفات التي منها العلية ولا شك ان علم الباري كذلك بذاته
كذلك وانه يسلم به العلم بالمعلوم ووجه الدفع الذي سار اليه انه لا يلزم من الدليل المذكور
كون علمه بذاته تاما بذلك المعنى وان كان كذلك في نفس الامر فان قلت لما كانت العلة
لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بجميعها موجبا للعلم بالمعلول
هذا ضروري لا وجه لمنعه قلت المعلوم لنا هو ان علمنا العلة الخارجية يستلزم علمنا بالمعلول
الخارجي واما ان صورتها تستلزم صورته فلا لم ذلك لاتحاد الاعيان لحال الصور في
كثير من الاحكام على ان علمه بذاته حضوري عندهم ولا حصول صورة فيه فان قلت
لما بين ان المعنى بكون الماهية معقولة حضورها للذات المجردة القائم بذاته لزم كون علمه
معلومه لذاته ضروري حضورها له مع لكونها وصفا له ثم انه يلزم من علمه بها علمه بالمعلولات
وهو المط قلت اجيب عنه بانا لا نم ان العلة حاضرة له مع لان حضور الشيء للشيء اما بوجوده

له متاصلا كصفاته الحقيقية الخارجية او غير متاصل كما اذا حصل صور الاشياء الاولى فيه تعالى والعلم وصف
اعتبارى ليس له وجود خارجى فلعل المحصور باعتبار صدوده تعالى من متاصلا من اتصافه المحصوص وصفه
لا بعض بوت الصفة فيه طلبا اتصافا فلم يلزم كون العلة معلولة له اصلا وهذا الجواب غير مرضى عندى
اذ لو اعتبر في حصول الاعتبار بان وجود ما الظلى لم يبق فرق بين الحصولى والحضورى في علم الله تعالى
بالمعدومات وغيرها وما هو باعث من لزوم التكثر في ذاته تعالى وان التزمه ابو على ورد اصول الفلاسفة كما
فصلناه في موقف الاعراض فالجواب عن السوال عندى منع ان العلم الحضورى بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول وان اسلم ان العلم الحصولى بها علة فيه هذا الاستلزام هو مبنى الاستدلال او علم الحصولى هو
الممنوع في الجواب على ان حصول علته تعالى له استلزم حصول علة معلوله لما بعده له تعالى ولا يلزم
عموم علمه تعالى مع انهم يستدلون بهذا الدليل عليه كما لا يخفى كان الكليات صادرة عنه صدور الكليات
عنه تعالى بحال ترددا ولا وجود لها في الخارج ولا في الذهن عندنا واما كونها معللة في ضمن الافراد فهو
راجع الى العلل الافراد كما اشار اليه في المقصد الثامن من بحث العلة والمعلول وبهذا الظهر ان دلالة ثانى
مسلكى الحكماء على علمه تعالى بالجزئيات اظهر من دلالته على علمه تعالى بالكليات ولا يوجد ان الا علم الا العلم
الحضور اضافى بالنسبة الى الجزئيات المعلولة والافق المسلك الثانى انه تعالى يعقل ذاته ومن البين انه علم في
وتامل لاستلزام التعقل في صفاته الحقيقية قد ذكرنا في مباحث العلم ان مذهب ابى على ومتابعيه
كون علم الله تعالى صفة حقيقية زائدة على ذاته تعالى وان كان مخالفا لقواعد الفلاسفة فالتغير في العلم
تغير في الصفة الحقيقية عندهم وجميع الصفات على هذا باعتبار خصوصيات العلم واما عند غيرهم فلا
فينبغى ان يحمل كلامهم على الالزام وان كان بعيدا كما نبهت مما سبق على مسلمه وقد ناقض كلامهم
هاهنا وقد يعترض عليه بانهم لما ادعوا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لان العلم بها يوجب ايضا لكن
هو ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هى جزئية جسمانية مشكل لم يكن الا بالحواس الجسمانية لا علم
• فلا تناقض ودفع هذا الاعتراض بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية محتاجا الى آلات جسمانية
انما هو في حقنا لا بالنسبة الى الواجب تعالى نعم المعدوم ما كانها اورد على معلومية الكل اى جميع الموجودات

والمعدوم مما له تعالى بان العلم التفصيلى وصفه توجد ولا شى بعد الجميع يعقل تميزه عنه وما قيل
من انه لا معنى للعلم بالمجموع الا العلم بالآحاد ويكفى تميز كل فرد ولا يحتمل الكل الا بسلسلة الذاتية اذ علم
كل واحد يكون جميع الآحاد ايضا معلوما والمعلومية بمعنى التميز وقد يجاب بان العلم يوجب تميزه فيما
يوجد هناك عدد اذ لم يتم المعلوم فيه عن ذلك التفصيل لم يكن هو بالمعلومية اوبا واما حيث لا عدد
فلا لزوم لزوم التميز فان التميز فرع تحقق المتميز عنه السبب والحق في الجواب ان التميز انما هو العدد
الذى هو كل واحد من الآحاد وهو ان الموجب للعلم ذاته اما بواسطة العلم على العلم على ما هو
اى الصفات او بدونها على ما هو راى النفاة والمعنى المعلومية ذوات المعلوم ما قيل هذا
سوق على ان ما يكون كلاهما متناهية او صحة المعلومية ولعل المخالف لا يسلم ذلك من قال من
الدهرية المفهوم من سياق كلامه ان الدهرية يثبتون الواجب تعالى واما ما ينكره في النبوات
من ان الدهرية على اختلاف اصنافهم ينفون القادر المختار وكانه يحملوا على نفى القدرة والاختيار
وان كان بعيدا عن المشهور لان العلم نسبة فيه وقيل هذا انما دل على عدم العلم بالعلم بالذات
كما تراه الفلاسفة ومنهم والمعنى له والجواب ان المراد ان العلم بالمعنى المصدرى اى الكشف والتميز
مبنية على هذا الابحاث الجواب كما سيصح والجواب بمنع كون العلم هذا الجواب انما ساقه من كونه
في آخر المقصد الاول من مقاصد العلم في موقف الاعراض وقد ذكر هناك فليتطلع فيه قلنا هى بعينه
فيه العلم كما هو المختار صفة يوجب تميزا او انكشافا ولا يسلم ان التميز والانكشاف نسبة بين العلم
والمعلوم لان بين العلم واحدهما يعقو والاشكال ويحتاج الى الجواب السابق الذى ذكره وبالجملة
ظهور المعلوم للعالم نسبة بينهما بالذات فى العلم مراة والة لكن الشبهة نسبة الشى اما صاحبه اولى
والاقدم من نسبة ابا آلية ولسبب اخرى بينهما وبين العالم كون هذه النسبة نسبة اخرى لا سوق على تحقق
التغاير بين العالم والمعلوم ولو بالاعتبار حتى يرد ان الكلام هاهنا موقوف على نفى اقتضاء في لكل
التغاير لجواز ان يكون لشى واحد بالنسبة الى شى آخر بعينهما نسبتان متغايرتان فان علم زيد
بنفسه انا دره بالعالم ونسبة اخرى اليه بالتعلق لعم بعد تحقق النسبتين حصل له وصفا العالمية

والمعلومية وتحقق التغاير الاعتباري لكن هذا التغاير متفرع على تعقل النسبة السابق عليها
كما مر في بحث العلم من موقف الاعراض والمنع هو اقتضاء سبق التغاير اعني بالوصف فيما بينهما
فلا يلزم المغايرة بين العالم والمعلوم لان معناه تعلق علمه بالمعلوم فلا يستلزم الا مغايرة العلم
للمعلوم فان التغاير الاعتباري كاف فيه والتغاير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار
لا بحسب نفس الامر ولا شك في ان عالميته تعالى في نفس الامر لا بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول
وقد مر في بحث العلم جوابه فليتذكر اذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه ان اراد النسبة
الواحدة نمنعها ولا يلزم من انتفائها عدم علمنا الا احدا منها والجواب ان العلم [illegible]
وان اراد مطلق النسبة لم يحصل المطلوب فلسلم لان امكان الجميع [illegible] ان ما يمكن
للواجب من الكمالات فهو ثابت له بالفعل والا لزم الجهل والنقص تعالى عن ذلك فيلزم وقوع الجميع
والا في علم شيء علم جميع الاشياء منع على ان العلم بشيء اذا كان عين العلم بشيء اخر والجملة كان
العلم بشيء عين العلم بكل الاشياء الاتحاد الواقع بالعينية والنقص في الغيرية والنقص الاخر لكم الاساعدة
ضرورة ولا برهان فيكون [illegible] كثرة غير متناهية هذا انما يرد على من يمنع الايجاب الكلي وهو [illegible]
ليس جميع غير معلوم له تعالى والظاهر ان مدعاهم السلب الكلي اي لا شيء من الغير معلوم له تعالى كما يشعر
الشارح [illegible] ليس جميع [illegible] لا يطابق دعواهم ولو لم يذكر قوله غير متناهية لامكن تطبيقه
عليه اللهم الا ان يحمل الكلام على ان نسبة ذاته الى ذاته او جميع نسبته الى الغير واما نسبته الى الغير
فلا تتفاوت فلو جاز في البعض جاز في الكل وفيه ما فيه فلسلم اذ المعقول منهم [illegible]
وايضا يلزم ثبوت العلوم الغير المتناهية المتعلقة بالمعلومات الغير المتناهية كما ذكره [illegible]
تفصيلا لا اجمالا [illegible] الا انه تعالى يعلم غير المتناهي اجمالا لا تفصيلا
وهذا الجواب الا على انه تعالى يعلمه تفصيلا لا اجمالا والحق انه تعالى يعلمه اجمالا وتفصيلا فلو عرض
واجاب عن اصل الاستدلال بوجه لا يحدد [illegible] لا العلم الحسي لا يستلزم [illegible] جهل ذلك
الحساس في بعض الوجوه ولذا اكثر الفلاسفة فلا وصف نفي علمه بالجزئيات المتغيرة بناء على لزوم

التغير والجهل على تقدير العلم بها والا فلابد من الفرق بين الجهلين حتى يلزم احدهما دون الاخر وقد
يعتذر عنهم بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئيات جسمانية ان كان كمالا للموجود
الا انه ليس كمالا مطلقا لانه يوجب نقصانا من وجه لاستلزامه التجسم والتركيب فكان المستحيل عدم
ثبوته للواجب تعالى وانت خبير بان هذا الاستلزام بسبب ان ادراك الجزئيات الجسمانية يحتاج الى الالات
جسمانية فقد يعود ان هذا الاحتياج غير مسلم بالنسبة الى الواجب تعالى يوجب التغير في ذاته بل صفة
اذ صفته هذا انما هو على راي القائلين بالصفة من الفلاسفة او كلام الرازي كما نبهت عليه في الدرس
السابق فلا وجه لحمل الصفة على الحالة لان بطلان التغير فيها [illegible] عند الفلاسفة ايضا وبيانه
ان المصنف جاء بمنع لزوم التغير وصرح الشارح بانه لا يلزم التغير في صفة موجودة لان العلم
عندنا اضافة [illegible] ورد هذا الجواب بانه لو كان علمه تعالى اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة [illegible]
الصور يلزم ان لا يكون الباري تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها في الخارج اذ لا وجود لها
في الخارج وهو ظاهر ولا في العاقل لان المفروض انتفاء الصورة ولا تحقق للاضافة سواء كانت
اضافة الذات او اضافة الصفة قبل تحقق المضاف اليه واجيب عنه تارة بالتزام الوجود الذهني
وان لم يكن العلم عبارة عنه وقد عرفت في موقف الاعراض ما فيه واخرى بمنع ان الاضافة
متوقفة على تحقق المضاف اليه بل على امتيازه الذي لا يتوقف على تحققه اصلا والحق ان المقام
على القول بعدم [illegible] المعدوم كما هو المشهور من راي اهل السنة لا يخلو عن اشكال واعلم ان
الجواب بكون العلم اضافة محضة انما هو من طرف بعض المتكلمين اذ قد سبق ان علم الله تعالى
عند الاشاعرة صفة موجودة [illegible] بالاضافة ولو اسقط لفظ عندنا
لكان اظهر بل هو [illegible] اعتباري هو حاصل [illegible] وصح هذا على ما ذكره الرازي وغيره ان
العلم القديم كالمرآة التي تتوارد عليها الصور المختلفة فعند ورودها يتعلق المرآة لا بغيرها
واعترض عليه بان اللازم منه ان العلم صفة ينكشف بها الحادث عند حدوثه لا قبله وهو مذهب
ابي الحسين حيث قال علمه تعالى بالحوادث يحدث عند حدوثها [illegible] والقوم ونسبوه

الى محل الصانع مع عدم ذكره وان كان له وجه وقع بعد ذكره عن قريب قوله وادراك الكليات انما
يحتاج اه هذا الكلام تنزلى والا فقد صرح الشارح في مباحث القوى الباطنة ان ارتسام مثله
في النفس ايضا يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو وهم وتحصيله لكون الشئ
ذا مقدار انما هو بحسب الوجود الخارجي وانطباعه في النفس بحسب الوجود الذهني فلا محذور ولا حاجة
الى الة جسمانية قوله وقد اجاب عنه شارح المقاصد بمنع هذا الجواب بكون العلم والعالمية عين الاضافة اذ
لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه اعترض عليه بانه ان سلم ان العلم بانه وجد وسيوجد واحد
لكن لا اسلم ان العلم بانه معدوم والعلم بانه موجود متغايران فاذا كان زيد معدوما علم انه معدوم
واذا وجد علم انه موجود فيلزم التغير ولا اندفاع لهذا الجواب وقد يجاب بان العلم بانه وجد والعلم
بانه سيوجد اذا كان واحدا فقبل وجود زيد يعلم انه معدوم ويعلم انه سيوجد فاذا وجد نعلم
بالعلم الاول انه كان معدوما ونعلم بالعلم الثاني انه موجود فلم يلزم العلم بانه معدوم بل علم الذات
العلم انه كان معدوما فاين يلزم التغير والحق ان ما ذكره الشارح بقوله وتوضيحه مثلا الى توضيح
جواب المشائخ ولا يدفع عنه الاعتراض المذكور قوله وكذا كل ما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية اه
فيه بحث لان الباري تعالى ليس بواقع في الزمان وكذا صفاته لكن لا اشكال انه مقارن له كما هو مقارن
يكفي في اتصاف الزمان بعينه الى الباري بالاوصاف الثلثة وبالجملة المكان محتاج الى اجسام عند ابي ولا
يتصور فيه القرب والبعد بالنسبة اليه سبحانه لانه ليس بمكاني وهذا بخلاف الزمان فان اجزاءه ممتنعة
الاجتماع في الوجود وكذا الزمانيات وقد لا يكون مجتمعة فيه فالقول بان نسبته الى جميع الازمنة سواء
مع معاونته للنوم مثلا بناء على انه ليس بواقع في الزمان لا يخلو عن اشكال فالاولى في بيان عدم
لزوم التغير اصلا ان يترك القياس على المكان بل يقال ان الله سبحانه يعلم ان الجزئي المعين من الزمان
لا باعتبار المضي والحضور والاستقبال بل بحيث انه ظرف للحادث الفلاني والعلم بهذا الوجه لا يتغير
الا منه سواء كان العالم زمانيا ام لا وهذا عند التامل قوله قال بعض الفضلاء اه قال الاستاذ
المحقق ما دامت افادته ان العلم بالجزئيات المسئلة يحتاج الى الالات الجسمانية بناء على ما حمل عليه هذا الفاضل

مذهبهم

مذهبهم في هذه المسئلة وثمة فان مذهبهم على ان يحمل حمل الاصل من اصولهم المقرر عندهم لازمة
لا يحال التخلص منهم عنها قوله الاول انه سميع عين سمعه انه وقع اه الاظهر انه اذا رجع كلام الشارح الى ما
نقله من الغزالي يعلم منه ان هذا الاصطلاح او صفته سمع وصفته وقع وان كانا متغايرين الا انه
لا يتحقق سمع ووقع بالالة من ليس عليه زمانيا ولا يتصور بالنسبة اليه ماض ومستقبل قوله
فقد رجع الثالث الى الاول وقد يجاب عنه بان المقصود من الوجه الثالث ان كلا من العلمين
ينفك عن الاخر وانفكاك الشئ عن نفسه محال بحسب تغايرهما وهو ظاهر الا انه ضم اليه تغاير المتعلقين
لزيادة الاستظهار ويشهد به شهادة بينة قوله وقد يعتبر اه فانه صريح في ان انفكاك كل منهما
عن الاخر فعلى هذا لم يرجع الثالث الى الاول قوله والصواب كما هو في الاربعين اه رد عليه بانه يدل
على تغاير العلمين بالاعتبار لا بالذات وهو المراد وذلك لان الشئ الواحد يجوز ان يكون معلوما
باعتبار مجهولا باخر واجيب بان المراد انه يمكن العلم بانه عالم بانه سميع في الجملة مع الجهل بانه
عالم بانه وقع من كل الوجوه فعلى هذا يثبت تغاير العلمين بالذات قوله ورد عليه بانه يلزم
وقد يجاب عنه بان الثابت في الازل انه سيوجد زيد فيعلم كذلك وعند ما زال هذا الثابت
ووجد زيد علم انه وجد وهكذا فلا يلزم التجهيل قوله كالعلم بالشئ والعلم بالعلم به وقد سبق منا
المناقشة في هذا المثال وتوجيهه وبيان ان اشعار لزوم العلوم الغير المتناهية على تقدير جواز
تعلق العلم الواحد بالمتعدد وكون العلم بالعلم نفسه وتوضيح فليتذكر قوله في القدم والحدوث
الى الازلية والتجرد قوله عالم سميع بتعلق الذات اه فيه المماثلة ان لم يعتبر في التعلق بطل اصل الدليل
اذ لا مساواة بين علمه تعالى وعلمنا الا في التعلق بمعلوم واحد وان اعتبر فعند تساوي ذات الله تعالى
وعلمنا في التعلق فيلزم ان يكون ذاته تعالى مماثلا لعلومنا وانه محال فاذا لم يثبت المماثلة بين ذاته تعالى
وعلمنا مع المساواة في التعلق فكذا بين علمه وعلمنا وفيه ما فيه قوله سلمنا التماثل الا انكر ان
تسليم التماثل تنزلي لابطال رأي المعتزلة والا فليس كمثله شئ في ذاته وصفاته قوله كما في الوجود
قال في حواشي التجريد المتكلمون القائلون بان الوجود مشترك متواطئ حكموا بان الوجودات

بما نقله قوله والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية قد سبق البحث في جواز تعلق علم واحد بالمعلومات
المتعددة وانه مبني على ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة وان قيام علم مقام علوم مختلفة يستلزم
جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الاجناس حتى يلزم الاستغناء عن تعدد الصفات ولمن اراد
التفصيل فليطالع فيما سبق قوله وهي اضافة فيجوز لا سيما هاهنا في مقام مدار امر الحسن في الامور
الاعتبارية وان لم يكن اعتبارية محضة ليستحيل اذ لا يجري فيه برهان التطبيق باتفاق العرشي
اللهم الا في بعض المواد لا لان برهان التطبيق بل الدليل آخر قوله واطول التعارض اي فيبطل التمسك
بالدليل السمعي على العلم يستلزم الدور لان التصديق بارسال الرسل موقوف على التصديق بعلم المرسل
واجيب بان التمسك ليس في زيادة العلم لا على نفيه واعلم ان الادلة الواحدة هل يعارض الا بان القادح واد ها
ام لا اختلف الائمة فيه فقال بعضهم يتعارض ولا فرق بين العلة والكثيرة وقال بعضهم لا يتعارض بل
تاويل المتعددة اضعف من تاويل الواحدة خصوصا ان هذه الواحدة عامة وما من عام الا وقد خص منه
البعض الا نادرا قوله وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر الذي لا يخفى ان ائمة التفسير من المعتزلة
واهل السنة مجمعون على ان المراد من العلم المعلوم وقد استدل عليه الامام في التفسير الكبير بوجوه فكيف
يكون ذكر التاويل خلاف الظاهر وابقاء العلم على ظاهره بحرف الصفات اي لا يحيطون بشيء من متعلق
علمه ليس بارجح من تاويل العلم بالمعلوم وكلامه هاهنا مما لا ينبغي ان ينسب اليه قوله اي على انه عالم الا انه
كما سنذكره الآن من ان حقيقة الله تعالى عند الحكماء صحة ان يعلم ويقدر ان يعول هنا اي على انه عالم
وقادر وهو بد بالقدرة المعنى الشيء عليه بيننا وبين الحكماء قوله لا نزاع فيهما اما المراد النوعين
لفظا اما في معان الشارح اورد بالتصريح الى قوله واما في نفيه ذكر الاعداد وانما لم يذكر المص
هذا المعنى الاخير لانه اورده وخلده او لكن الشيخ النفاتية فاورده هاهنا مع ان مباها على الكلام
او على تحقيق الحق كما اشار اليه هناك قوله ومن المعتزلة انها صفة القائلون بها وهما المعتزلة المسبوق
للاحوال الاثبات وهم النافون لها القائلون بان صفاته عين ذاته وتعليلهم صحة العالمية والقادرية
بها لانها عليها هم يعني العالمية القادرية بالالوهية كما سبق قوله فعلية بالدليل اي فليتمسك بالدليل او

فالدليل

فالدليل واحد عليه على ان الباء زائدة وعليه خبر قدم على المبتدا افادة للحصر قوله وانه يعم بعد
قالوا الفرق بين الارادة والاختيار ان الاختيار هو الارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان
المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده قوله اي احاطة العلم
الازل اي علمه المحيط على نمط هو ان العلم حصول الصورة ويريد انه الصورة الحاصلة قوله بمعنى
ابتعاث قصد وطلب قال والامر والنواهي الدالة على القصد والطلب يكون عندهم مجازا عن
الاقتضاء العقلي بمصالح الخير في الكل والابعاد عن الشر قوله وابو القاسم البلخي بنزاع قوله فيها
سياتي وقال الكعبي اه يدل على ان ابا القاسم البلخي غير الكعبي وقال في بحث القدرة ومنهم المعتزلة
ومنهم بعض من المخالفين في عموم قدرته تعالى ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي وهذا يدل على عدم تغايرهما
لكن ما ذكر هاهنا يوافق ما في ابكار الافكار حيث قال في بحث الارادة ومنهم النظام والبلخي والكعبي
ولو بعد البلخي والكعبي لنا في التوفيق بين الكل واعلم ان بعض الكتاب هنا مخالف لما في الاربعين
حيث قال فيه معنى كونه تعالى مريدا لافعال نفسه عند ابي القاسم البلخي انه موجد لها وفي افعال غيره
انه آمر بها ولما في ابكار الافكار حيث قال فيه واما النظام والكعبي والبلخي فانهم قالوا ان وصف الباري
بالارادة شرعا فلست معناها ان اتصف بكونه فاعلا لافعاله الا انه خالقها وان اتصف بها لافعال العباد
فالمراد انه تعالى آمر بها ولعل هناك نقلا آخر منهم اختاره الشارح وان لم نطلع عليه قوله ان ظنه والاعتقاد اه
انما اراد الشارح قوله او علمه بناء على ان الظن وكذا الاعتقاد يستحيل في حقه تعالى مع عموم قوله
كل عالم ابانا اذ المراد به العالم ثم هو كلام المعترض ولا يتوقف الاطلاق عندهم على التوقيف
بل يكفي صحة المعنى واما قول المصنف ظنه واعتقاده فمن قبيل التعميم بعد التخصيص ليساول
الاعتقاد للظن الا ان يحصل كلام الاصطلاح الحكماء اسم الظن نوع من العلم بالاعتبار
الشاملة للمصالف كما في علامة او للسهو من الوصلة بالاسمية وقد يستعمل بدون الباء ايضا كما يجيء
في كلام الشارح قوله دلالة على الداعي وهي العلم السابق لاعتقاد النفع كما مر في موقف الاعراض قوله
وهو عدم كونه مكرها وجعلوا بارادة ان هذا المعنى الاصطلاحي مخصصا للاصطلاح في الفرد وهو المعنى

بالارادة وبان اثبات هذا المعنى لا حرج عن الايجاب قوله وقال الكعبي هو فعله العلم بما فيه من المصلحة

لا كما ذكر في المحصل وغيره ان معنى ارادته تع فعل بعيد عند الكعبي علمه به فاما ما ذكره الشارح من

ان معناه علمه بما فيه من المصلحة فاراد به الا ان في شرح الابهري على انه قد يرد عليه بانه هو ابي الحسين

كما سبق والسابق يدل على تغاير مذهبيهما وان امكن ان يدفع بان التغاير باعتبار اصلا فهما في

معنى ارادة فعل الغير قوله ولا بد لتخصيصه ولا يجوز اسناد التخصيص الى نفس الذات من غير اثبات

صفة زائدة على نحو ما مر في الحيوة لانه ليس القدرة قوله والحق ان المخصص ليس القدرة اعترض عليه الطوسي

في تلخيص المحصل بانه مناقض لما ذهبوا اليه من ان المختار يرجح احد مقدوريه من غير مرجح وجوابه ان المراد

بالمرجح المنفي لزومه هو الداعية المطلق حتى يشمل الارادة ايضا والمراد اثبات المخصص فالوجوب

الارادة من الموقف الثالث الاول لا يكون للفعل مرجح على عدمه بل لا يكون اليه داع قوله اي العلم

بوقوع شيء ما اشار بالتفسير الى ان المراد بتعلق العلم بالوقوع ان العلم انما يتحقق بعد الوقوع لان

ذلك انما هو مذهب ابي الحسين وقد سبق ابطاله بل المراد ان المعلوم هو الاصل في التطابق لان

العلم تابع له واعترض عليه صاحب تلخيص المحصل بان قولهم العلم تابع للمعلوم مناقض لقولهم ما علم الله

وقوعه يجب ان يقع لاستحالة كون الموجب تابعا للموجب والجواب ان المراد بايجاب العلم بالوقوع له

استلزامه اياه بنحو من الاستلزام المسبب للسبب لا عليه حتى يناقض التبعية على ان اصحابنا يدعون الضرورة

في استواء نسبة العلم الى الضدين وعدم صلوحه مخصصا لاحد الطرفين كما سيشير اليه فان قلت

يدل العلم بوقوع شيء سبع للوقوع لكن ان العلم بالنفع في وجود ضد معين انما يدعو الى وقوع

ذلك الضد فلم لا يجوز ان يكون مخصصا قلت لانه يلزم ان لا يمكن ترجيح احد المتساويين

كما في قدحي العطشان وطريقي الهارب على انه يلزم الايجاب وقد ابطلوه بالدليل السابق فيرد

على المصنف ان دليله انما يدل على مغايرة المخصص لنفس العلم والمدعى مغايرته له مطلقا قوله فثبت

صفة رابعة ولم يلتفت اليه الشارح لان قيل عليه انا وجدت صفة رابعة مقتضية لتخصيص تعلق الارادة باحد الضدين

في وقت معين ثم الامر بذلك ولا يحتاج الى صفة خامسة ومن اين يلزم الدور واجيب بان المخصص ليس

الا الارادة كما سيشير اليه في البحث الثاني فاذا كان نسبتها الى الجميع واحدة فلا بد لتخصيصها

من ارادة اخرى ويلزم تسلسل الارادات فالمراد بالارادة في قوله مغاير للعلم والقدرة والارادة

هو الارادة المفروضة اولا قوله فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها وان لم يكن لذاتها يلزم

التسلسل قلت وجوب احد الطرفين وجوب شرط تعلق الارادة واما النظر الى ذاته تع مع قطع

النظر عن تعلق الارادة فيستوي الفعل والترك فلا يلزم الايجاب على الشق الاول فان قلت

التعلق لازم للارادة والارادة لازمة للذات لم يتحقق صحة الفعل والترك في الواقع لان

اللازم بوسائط كاللازم بلا واسطة في امتناع الانفكاك وهو عين الايجاب وقد يجاب

بان معنى تعلق الارادة لذاتها انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها لا ان ذاتها تقتضي

التعلق البتة حتى يلزم الايجاب ثم هذا خاصة الارادة فلا يجوز مثله في القدرة وان ضير

بان الكلام في اتصاف الارادة باحد التعلقين مع تحقق ذاتها في الحالين كما في الحق في

الجواب هو الزام التسلسل في التعلقات كما ذكرنا في الموقف الثاني قوله يدعون الضرورة في استواء الخ

قيل الضرورة في استواء نسبة العلم الى معلوميه واما العلم بالمصالح فاستواء نسبته الى ما يترتب عليه

وعدمه ممنوع والحق انه لا موجود الا ويمكن تصوره على وجه احسن منه ووقوعه على ما هو عليه فاذا

لم يكن بالارادة تخصيص فلا مخصص وبالجملة قد ثبت بالدليل انه تع قادر بمعنى انه يصح منه الفعل

والترك وبعد ثبوت هذا لا شك في ان علمه تع بوجه المصلحة لا يكفي في فعله لان هذا العلم لازم

ذاته تع لا يفارقه قطعا فلو كفى في الوقوع لزم الايجاب لكمال الله اسانه قوله اي الحاشاني

وعن الحمار ومن تابعهم وجه تعليل المعتزلة لهذا القول معللا بالنص ذاهبون الى انه تع مريد بارادة

حادثة في ذاته تع صرح في الابكار قوله انه عند وجود المستعد اي المستعد بالاستعداد التام

المستلزم المعد ويلزم من هذا ان يكون المعد مخصصا لوقوع المقدور وبحث هذا اللزوم

جعل ذكر العود ماخذا فيما ذكره كلام حسن للمحقق اذ حاصله ان الارادة مخصصه والمعد

مخصص ولا يلزم من هذا ان الارادة هو المعد لان شرط انتاج الشكل الثاني اختلاف مقدمتيه

ما لا يجاب في السلب ويمكن ان يقال يريد العقل هكذا المعد مخصص في كل مخصص فتنوا اجره لما
دل عليه قوله ولا معنى للارادة الا الامر المخصص ثم لا يتجه ذلك العقل قوله والمعدات قائمة بذواتها
اي بعض المعدات وهي الصور الجوهرية المتعاقبة على وجه يكون كل سابق معدا للاحق وهذا
القدر يكفي لحمل كلامهم على ما لم يتوهم صحته ولو بوجه بعيد ولا يلزم ان يدعي ان جميع المعدات قائمة
بذواتها حتى يعترض عليه بانهم صرحوا بان المعد قد يكون عرضا قوله لانه خروج عن قانون
الملة ولان توجيه الارادة عبارة عن المعدات بعيد ظاهر قوله والاظهر ان يقال وجه الاظهرية
اعترض عليه بان هذا التوجيه بعيد لانه خروج عن قانون العقل اذ القول بان ما ليس في محل قائم بذاته
وهذا الاشكال مما لا يعقل كيف والمقصود من توجيه الاحد عدم نسبة هذا المخالف اليهم وحمل كلامهم
على ما لم يتوهم صحته الحمل والحاصل ما ذكره الشارح انه لم يسلم القول بان المخصص
الحادث يعقبه موجود قبله مع انه حق ولا القول بالعالم الحادث بلا ارادة مع انه ذهب اليه
جمع والمحالة معتزلة اما السابق فالتزموا المحالة لله وبعد هذا غير مخفي وقد يجاب
بانهم لا يقولون بان كل عرض قائم بغيره حتى يلزم القول بان ما ليس في محل قائم بذاته فيلزم
الخروج عن طور العقل ويقولون ان لله سبحانه قيام العرض بنفسه حتى يعارض في شرح المقاصد
ان بعضهم يقولون بان العرض لو ليس بضروري فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه ولو سلم
ان الله فانكار البديهيات واقع من العقلاء بخلاف الزام مذهب الخصم المخالف لما اعتقده
سيما فيما لزم منه الكفر باعتراف الملزم قوله جامعة في ضبط مذاهبه لا يخفى ان هذا الضبط
الذي ذكره الامام غير مسوق لجميع الاقسام التي ذكرت في الارادة اذ لم يعلم منه ان مذهب
الكعبي واي الحسين ... ثم انه ذكر فيه مذاهب ستة وقد ابطل الاولين والاخرين
والرابع هو المذهب الحق فلذا لم يعترض فيه واما الثالث فوجه عدم التعرض لابطاله
لانه غير خفي ولعل وجهه ان كونه تعالى مريدا هو المريدية وهي نفس الارادة عند من قال العالم
بانه عين الذات ولذا ذكر في بعض كتب الكلام ان من قال بان الارادة عين ذاته

وهكذا

وهكذا عند النجار في احد قوليه وهو انه امر سلبي معلل بذاته تعالى فهو في التحقيق هو او نفي مثبت
اهل السنة ولذا لم يبطله وانما اورد مذهب الاصحاب معا بالا له باعتبار ان المريدية عندهم ثبت
عن الارادة والامر في ذلك بعد القول بالارادة وتعليلها بالذات سهل قوله ويبطل الاول
اما تعليله فلانه انما يسلم اذا كان متصورا لكنه على انه انما يبطل الايجاد والمفهوم وقد مر
مثله مرارا قوله ويبطل الثاني للزوم كون الجماد مريدا وقد يجاب عنه بان المراد كونه غير مغلوب ولا مكره
في افعاله الاختيارية فلا يلزم كون الجماد مريدا وفيه ان الافعال الاختيارية هي الافعال الارادية
فيؤول الى تفسير الارادة بعدم المغلوبية والمكرهية في الافعال الارادية وانه دور ظاهر الا ان
يجعل ما ذكر بيانا للمعنى اللازم للارادة على ان اصل الاعتراض باق لان عدم المغلوبية في الفعل
الاختياري امر سلبي يصدق بعدم الاختيار فيساوي الجماد فان في شرح المقاصد الاعتراض
على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا ليس بشيء لانه انما يعرف بذلك ارادة الله تعالى ان
قلت خصوص المحدود لا يعد خصيصا للحد والا لم يحتج الى اشتراط المساواة قلت مراده ان
في الحد قيد التخصيص هو ضمير كونه الراجع اليه تعالى لكن يرد عليه ان مقصود المبطل انه لو
صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك يصح اطلاقه على الجماد لعدم مصحح الاطلاق فيه ايضا وللبيان
قوله انه يلزم عرض لا في محل اعترض عليه في شرح المقاصد بان صفات الباري تعالى ليس من قبيل الاعراض
عندهم والجواب ان هذا القول منهم على تقدير قدم الصفات الوصفية يستلزم التجرد المنافي لذلك
العدم والافعال تعد بوجودها انكار حقيتها مما لا يلتفت اليه كما اشار اليه الشارح في اوائل مباحث
الاعراض قوله وان نسبة ... الى جميع الذوات سواء فلا نم استواء النسبة لان ذات الله تعالى
فاعل للارادة واختصاصها بالفاعل بالاثر عند العالم بغيره اولى من اختصاص غيره بوقوعه
قوله فلا يكون فعله للثبوت قلنا انما يلزم ذلك ان كان المعلول امرا موجودا في الخارج اما اذا كان
وصفا اعتباريا فيجوز ان يكون معنا ... وصفا اعتباريا ايضا وههنا كذلك لان كون الله مريدا
بحيث يحصل بذلك الارادة لا يعم بان الذوات اعتبارين لا تحقق له في الاعيان قوله فلا حاجة الى

الاستدلال عليه فان قلت لا فرق في ذلك بينهما وبين العالم والقادر والحي والمريد فلم لم يدع
الضرورة الا فيهما وادعى فيهما قلت ثبوت الشرع موقوف على هذه الصفات ولا يمكن فيها
دعوى الضرورة بالدين بخلاف السمع والبصر كما هو الظاهر قوله وكذا الحديث مملوءة اشار الشارح
بالجام لفظ كذا الى ان ضمير مملوءة راجع الى الكل من القران والحديث لا الى المجموع ولذا لم يقل مملوان
قوله ولا تاويل اي لا يمكن تاويل كل من الكتاب والسنة بخلاف ما يدل على اطلاق السمع والبصر عليه
فلا يعارض فيما ذكره تاويل الاشعري السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر قوله على مقدمات لا يصح اثباتها
اي لجميعها بل الصحيح اثباته لبعضها وهي الرابعة فتامل قوله المقدمة الثالثة ان الحياة اي لكون هذه
المقدمة ثالثة والمقدمة التي قبلها ثانية باعتبار الوقوع في اصل الاستدلال لا بترتيب البيان الذي اورده
وذلك لان الترتيب في اصل الاستدلال على عكس ما اورده فان ما جعله مقدمة ثانية ماخوذ من قوله
في الاستدلال وضد السمع والبصر الصمم والعمى وما جعله مقدمة ثالثة ماخوذ من قوله فيما قبله ومن صح
اتصافه بصفة يتصف بها او بضدها قوله والعمدة في اثباتهما الاجماع فان في شرح المقاصد جوابه
المنع اذ ربما نجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه ولا يدرك حجية اصلا ويعتقد انه لا يصح مثل
هذا النمط التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون ادراك الكتب وارسال الرسل فرع كون البارئ تعالى
حيا سميعا بصيرا او قد يعترض على الجواب بان المص لم يقل انه لا مسلك الا ما ذكر سوى الاجماع حتى
ينافي الجواب المذكور بل قال ان العمدة في ذلك هو الاجماع ويمكن ان يدفع بان مقصود المعترض
ان العمدة هو الاجماع ليس الا كما يقتضيه سياق كلام المص فليتامل قوله كيف وحجية الاجماع اه اي
كيف يعول وذكر التعويل اشارة الى حل هذا ما يقتضيه ظاهر الشارح في اخر الكلام فلا
حاجة الى اثبات السمع والبصر الا التمسك بالاجماع اه والاشبه ان قوله كيف وحجية الاجماع الخ اشارة الى
التنزل في توجيه الكلام بان ترك التعويل على الاجماع ابتداء ثم بين احدهما الاعراض عن المقدمة
المثبتة بالاجماع والاخر التمسك بالاجماع وقوله كيف يصح فالاول اي كيف الى ان يصح تمسك
المقدمة المثبتة بالاجماع وحجية الاجماع اه واما قوله في اثبات السمع والبصر الا التمسك بالاجماع فليس

ينص في اعتبار الاجماع دليلا مستقلا عليهما لجواز ان يراد به التثبت بالاجماع ولو في اثبات مقدمة
من مقدمات دليلهما مساقته اي انه لم لا يجوز ان يكون تعلق العالم بالمرئي بالهوية واما لو انه في فيهما
بالحقيقة فلا وجه لتحويزه وان كان كلام المص فيما يتعلق مشعرا به وذلك لانه اذا سلم اختلاف انواع
التعلق والطرق مرجعها مختلف فلا يكون العلم صفة واحدة كما ذهب اليه كيف لا ولو جوز تنوع الاثار
مع وحدة المنشأ لم يثبت تنوع الصفات كما سيطلع عليه في اثناء بحث الكلام نفي العلم بالمسموع
والمبصر لا بد ان يراد بذلك نفي الانكشاف وراء الانكشاف والعلم الحاصل قبل حدوث المسموع والمبصر
بل يثبتون الانكشاف التام الذي يثبته غيرهم لكنهم يقولون هذا الانكشاف ايضا عائد الى تعلق العلم
على وجه مخصوص فلا احتياج لذلك الى صفة زائدة عليه والعلم عندهم صفتان من التعلق تعلق قبل
حدوث المسموع والمبصر وبه يحصل الانكشاف والعلم الموقوف وتعلق حال حدوثهما وبه يحصل ذلك الانكشاف
التام فان وصفه به اه وايضا قوله فقالت الفلاسفة اه تفصيل لاختلاف المسلمين كما يدل عليه صريح
كلام المحصل ان الطائفة المراد بعض فلاسفة الاسلام الفلاسفة المتمسكون باقوال الانبياء مطلقا لان
الانبياء المعدودين ايضا قالوا يثبتون السمع والبصر وانما لم يوصف بالسمع اه قيل الخلاف
في عدم جواز وصفه تعالى بهذه الثلاثة لعدم ورود النقل لكن ادلة المغايرة بين الانكشاف في المسموع
والمبصر تنبئ المغايرة بينهما في المشموم وامثاله واذا كان الانكشاف في المسموع والمبصر له تعالى وجب اثباته
في المشموم وامثاله ايضا فلا يلزم التحكم بقطع ذلك على ما اختاره ولذا قال امام الحرمين يجب وصفه تعالى
بادراك الطعوم والروائح والحرارة والبرودة كما يجب وصفه بادراك المسموع والمبصر لشركتهما في الدليل
لكن لا نقول انه تعالى شام ذائق لامس لانها تنبئ عن الاتصالات الجسمانية وان صرنا هذا انما يتاتى
على القول بان السمع مثلا نفس العلم بالمسموع واما على القول بانه صفة زائدة فلا لان قياس اثبات الانكشاف
الثاني في المشموم وامثاله له تعالى على اثباته في المسموع والمبصر مشكل اذ ليس العلة فيه هذا الانكشاف
لزوم التحكم بعدم كشف هذا الانكشاف عند القائل بان كلا من السمع والبصر صفة زائدة على الصفات
الخمس السابقة ليس على ما ينبغي بل لزم التحكم من بعض علماء ما بالذات بلا اتصاف بهذا الانكشاف وانه ظاهر لزوم

التجهيل على تقدير اسعانه ودون اثباتها خرط القتاد بل العلم به وبوجود الفعل المفقود في المعلوم وامثاله للتسلسل والله الموفق خروج عن المعقول فالاولى ان يقتصر على ذكر العالمية والقادرية لا يقال ليس لان العالمية يصح تعلقها بالمعدوم وبما سيوجد والقادرية يصح تعلقها باحداث المقدور في الوقت ليكمل خلاف الى معنيه والمصرية فان مجلوها عن الادراك بالعقل فلا يجوز خلو البارى عن الادراك السمعى والبصرى مع بقاء منشائهما عن السمع والبصر مذهب ابا الحسن بعينه وقد ابطلوه فكيف يلتزمون هذا وجوابه ما اشرنا اليه انفا من ان الادراك السمعى والبصرى عند من يثبت السمع والبصر صفتين زائدتين امر وراء العلم فلا يلزم من انتفائهما الفعل التجهيل كما الزم ابا الحسن على زعمهم فليتامل فانه يتواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام اى يثبتون انه تع متصف بالكلام لا انه موجد له كما يزعم المعتزلة لم انه لا يتوقف ثبوت الشرع الذى يتوقف عليه الكلام على الكلام حتى يلزم الدور اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق الله تع فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك ويصدقهم بان يخلق الله المعجزة على ايديهم من غير احتياج في شىء من ذلك الى اتصافه تع بالكلام فما ذكره في التلويح من ان ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه تع لا وجه له انه معجزة خارقة عن قوى البشر اشارة الى ان دلالته على الصدق ليست باعتبار انه كلام حتى يلزم الدور لا تعلق القران الحادث معجزة يدل على القران القديم وهو الكلام النفسى فليس فيه شبهة الدور لانا نقول صدق الحادث انما المعجزة التى هى تعبير عن الدور والمخلص ما ذكر لما اذا كانت المعجزة شيئا آخر فلم يتوقف على القران والظهر بالعلم ما هو ادى منه ولا يخفى بطلانه فلا اعجاز فى الكلام اللفظى لا الكلام النفسى وهو الثابت بالشرع الموقوف على ما ذكر على ان الثابت بالاعجاز كون الكلام اللفظى من عند الله ويكفى فى حصوله بالقران وبتلك والثابت بالشرع كونه صفة له تع قائمة به على ما هو راى السلف فى الكلام اللفظى او كونه بايجاده تع بلا واسطة ولو فى غيره وقد صار الذى فى كبرى ان حمل تعاقب الوجود المذكور فى الصغرى على ان وجود الثانى مشروط بوجود الاول وانقضائه فالعرج فى الكبرى والقول بالعدم ساقط لا يخفى عن عاقل فضلا عن مجتهد مثل الامام احمد بن حنبل والطان مراده التعاقب فى الترتيب كالمكتوب فى المصحف

على ما اشرنا

على ما اشرنا اليه فى اوايل الكتاب فهم يكون مذهبه عين مذهب السلف الذى سنذكره فى آخر البحث ويكون بشرط وجود كل حرف بانقضاء الاخر بالشرط السابق العدم مساعدة الالة كما سبق ذكره حتى قال بعضهم جهلا الجلد والعلاف قديمان كانهم يزعمون ان الجلد والعلاف كانا كامنين قديمين فبرزا بعمل المجلد واما ما نقل عن بعضهم من ان الجسم الذى كتب به القران فاسطرا حروفا ودوما هو نفسه كلام الله تع وقد صار قديما بعد ما كان حادثا فمعناه قد ظهر قدمه بعد ما كان فى صورة الحادث وعلى اى معنى حمل كلامهم لا يخرج عن كونه من اباطيلهم فان حصول كل حرف مشروط بانقضاء الاخر الطارئ من كل حرف ما سوى الحرف الاول فانه غير مشروط بانقضاء الاخر اذ ليس قبلها حرف فلا يستدل على حدوثه لا اخر بان لها انقضاء لا بان لها اول كما فى الحرف الباقية وطمع ان يستدل لذلك فيحكم على ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والافلاذ لا انه للانقضاء على الحدوث لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تع لتجويزهم قيام الحوادث به تع هذا ابدل على ان الكرامية يقولون بقيام مجموع الكلام اللفظى مع حدوثه بذاته تع وقد صرح فى مباحث الصفات بانهم انما يقولون بقيام قولكن او الارادة فيهما الا انه لم المذكور فى شرح المقاصد ان كلام الله تع عند الكرامية صفة له على التكلم وهو قديم واما المسطور الحروف المسموعة فهو قول الله لا كلامه وان كان حادثا قائما بذاته تع لكن ما ذكره فى الكتاب موافق لما فى الكتاب الا انكار من يخلقها الله تع فى غيره حاكمين الذى لا يغفل فانه قال هو له تع اللشى كن عرض حادث لا فى محل لان المحل سابق على الحال ولو بالذات ولا يكون شىء من المحال حاصلا كانت او عدم بها الا بعد كن لدليل قوله تع انما قولنا لشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وهذا الاستدلال ضعيف لان حقيقة قوله تع انما قولنا لشىء الاية هو ان ليس قولنا لشىء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول لكل شىء حتى يلزم تقدمه على جميع المحال الا يرى انك اذا قلت ما قولى لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول لكل احد تعلم بل على انك لو قلت فى حقه شيئا لم يكن الا هذا القول وبهذا التوجيه يندفع ايضا ما يقال من ان الاية تدل على قدم كلمة كن اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة لعموم لفظ شىء من حيث وقوعه وسلف

الشيء معه وليس هو ما مر فإن قلت كلام العبد مخلوق له عند المعتزلة فلا يكون مخلوقا لله تعالى قلت ذكر
الآمدي في الأبكار أن المعتزلة كافة اتفقوا على أن معنى كونه تعالى متكلما أنه خالق للكلام على وجه لا يعود
منه إليه صفة حقيقية كما لا يعود من خلق الأجسام وعمم ها هنا فإن من يستثني العبد عن الكلية أي عن قولهم
العبد خالق لجميع أفعاله الاختيارية أو يستثني كونه فعلا اختياريا له لكن كل منهما لا يخلو عن شائبة التخصيص
من قواعدهم العقلية وقد يقال المنقول عنهم أن الله تعالى خلق كلامه أولا وأن العبد لم يخلق مثله ح تعالى الله
عما يقولون كاللوح المحفوظ اللوح المحفوظ عند جمهور أهل الشرع جسم فوق السماء السابعة
كتب فيه ما كان وما يكون إلى يوم القيامة كما يكتب في الألواح المعهودة وليس فيه ما يستحيل إلا أن الكاتب
عندنا مشاهدة فلا يلزم عدم شأنه اللوح المذكور في المتواتر وأما عند الفلاسفة فهو النفس الكلية للفلك
الأعظم يرتسم فيه الكائنات التي تقام المعلوم في العالم إذا عرفت هذا ففي قوله يخلقها الله تعالى في غيره كاللوح
المحفوظ بأن الأمر المخلوق فيه هو النقوش الأصوات والحروف فإن حمل على حذف المضاف أي يخلق
الله دوالها ثم النقوش الأصوات والحروف فإن حمل على حذف المضاف أي يخلق الله دوالها ثم ... أولا ... وقوله أو مرسلا ... عليهما السلام الأخلوق
فيه النقوش الأصوات والحروف يعبر عنه بالألفاظ المشار إليه هو أن الكلام النفسي هو المدلول الوضعي
للألفاظ إلا أنه لا يوصف ... إنه أنواع مختلفة وأكثرها معان حادثة فلا أقل المراد بالتعبير عن المعنى
النفسي بالألفاظ هو التعبير بالأثر عن المؤثر فإن الصفة الأزلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل منها معان
مخصوصة عبر عنها بالألفاظ والحق أن المفهوم من كلامه كلما أنهم هو أن النفسي مدلول اللفظي وإن كان
لا يخلو عن إشكال ومن زعم أنه عين العبارات الأولى أن يقول ويقول الآن استعمال الوضع في النطق غالبا
ولذا قيل يحتمل الكذب إذ قد يختلف العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام أما الأول فلأن
المخبر عنه بإرسال نوح مثلا قبل إرساله ... يكون بأنا سنرسل وبعده بأنا أرسلنا وأما الثاني فلأن
الله إذا كان حاضرا يكون بكذا وإذا كان متوسطا يكون بكذا وإذا كان بعيدا يكون بكذا وأما
الثالث فلأن المعنى بالعربي في القرآن وبالسرياني في الزبور وبالعبراني في التوراة وبالیوناني
في الإنجيل عبارات شتى وحكم واحد وكذا إذا ذكر الجمال الشيء والطلب اللذي هو معنى قائم بالنفس

وجه

وجه التقسيم أن الطلب قد يطلق على صيغ الأمر والنهي وليس هو الكلام النفسي ثم المراد بالطلب إما المعنى
النفسي القائم بالنفس مطلقا فيعم المعنى الخبري وأما معناه المتبادر فلم يتعرض للخبري لأنه غير
معتبر كالطلب والنفي بدلالة عنه أو قد يحمل الوجه على الأعم بل يعلم خلافه اعترض عليه بأن الإلزام
من أهل الكلام على تقدير التمام معارضة الكلام النفسي للعلم النفسي لا للعلم المطلق إذ كل عاقل يجد
الإحساس لا يدان تحصل في ذهنه صورة ما أخبر به على أنه لا يمكن في شأنه وقياس الغائب على الشاهد
لا يفيد المطلوب أن أفاد الإلزام على الخصم القائل به وأجيب عن الأول بأن الذي يصلح أن يكون مدلول
الكلام الأخباري لا بد أن يكون علما تصديقيا لا تصوريا في المثال المذكور إذا كان المخبر عالما
بخلاف ما أخبر به لا يمكن أن يكون له تصديق من التصديقات بما أخبر به على أن المقصود دفع
زعم المعتزلة القائلين بأن الكلام اللفظي الواجب تعالى لا علمه فمعارضة الكلام النفسي للعلم النفسي
عين المطلوب وأجاب الإمام الرازي عن الثاني بأن الحجة كان في إثبات هذه معارضة العلم كان في
الغائب أيضا لكن لا إجماع على أن ما فيه الاختلاف في الشاهد والغائب إن حصل بأن عدم
الاختلاف غير مسلم وقد يقال في الجواب المقصود مجرد تصور الكلام النفسي وكيفيته ما لم يسبق أما
الإثبات للواجب تعالى إذ ذلك فيما يعلم من الأشياء هو أثر أو فيه أنه لا بد في الإلزام أن يكون التصور
المذكور في إثبات هذا وما يعلم عن الإشارة عدم تعددية للواجب ولا يعد ما يمسه ومعارضة سائر
الصفات واعترض بأن الموجود ... قد سلمه الحلو عنه بأن هذا ذكر إلزاما على من قال
إن الأمر إلا أن غيره عبارة عن صيغة افعل على سبيل العلو والاستعلاء سواء قام بالنفس اقتضاء
أم لا وأما الدليل على المغايرة إذا اعتبر صيغة الأمر الطلب فهو أن الله تعالى أمر الكافر بالإيمان
ولم يرد منه الإيمان أما الأول فلأنه وعد الثواب بالإيمان وأوعد العقاب بتركه وأما الثاني فلما
ثبت بالدليل أن الإرادة هي الصفة المخصصة لأحد المقدورين بالوقوع فلو أراد إيمانه لوقع
هو إرادة تعالى وهذا يحصل ذلك لأن الكلام النفسي ما يعبر عنه بالعبارات والألفاظ إنما يعبر بها
عن معانيها الموضوعة ومن البين أن الإرادة المذكورة لم تدل عليها وضعا الصيغة اللم وإذا كان

النص باللفظ عن النفي بعم بلا نوع من الموثر كما قيل لظهور انتفاعه فتامل ولين تمه عليه
فان قلت يرد عليه انه وان لم يتم على كلامكم يتم عليه ان الامر قد يوجد في صورة لا توجد فيها
ارادة فعل فيصير سببا لاعتقاد المخاطب ارادة المتكلم لما امره به كما اذا قال المتكلم لو جرات امركن عند
فلان بالامر العلاني لكن لا اريد منك الاتيان به وانما امرتك به لاجل ما يقول له بمحضره افعل كذا الا يفعل
ليس بها حقيقة الامر لانا نقول الكلام في الصورة التي ذكرت فتامل ولا يرد صحيح لاحد القولين من الامر
فلعل المراد من الفعل في صورة الامر الاتيان بالجملة الامرية وكونه سببا لما ذكر كونه سببا له مع قطع
النظر عن القرائن الخارجية فتامل ذاتيه اذا العلم العام بالمتكلم فان قلت هذا تصريح بان العلم
الزائد فكيف يقول به المعتزلة النافون له قلت بعد تسليم ان الكلام في خصوص الواجب لعل المراد بالعلم
العالمية وكذا الكلام في الارادة والكراهة فتامل ولما كان الحسن والقبح بالشرع هذا الكلام
من قبل المعتزلة الزاي لان نسبة الحسن والقبح انما هي عندنا واما عندهم فهما عقليان وهو سهو
من القلم فان القدرة اه قد سبق ان للقدرة تعلقا معنويا عاما بالكل ممكن لم يترتب عليه تمكن القادر
من ايجاد المقدور وتركه واما تعلق خاص لم يترتب عليه وجود المقدور فيجوز ان يكون مراد
المص حيث حكم بتساوي القدرة التعلق الاول وحيث حكم بتعلقها بالبعض دون
البعض التعلق الثاني لا سهوا اصلا نعم لا يخلو عن نوع تكلف من حيث ان المص لم يتعرض لتعلق
القدرة فتامل ويرد عليه ان ما حاصله ان اعترض عليه بانه يقتضي الرسول ان يعلم بانه مامور
ولم يكن تابعا له لزم على الامر والنهي فقط بالنسبة للبيان وفادة واضح اذ لا شك انما مامور في
ومنهي عنه لا اوجبت عليه الامتثال واحتاج الى حقيقة الطلب التعلق بهم كما في الحين
الموجودين في زمان النبي عم ووجود فرد منهم يكفي في خروج الخطاب عن السفه واما تعلقه
بهم كما في ذلك الزمان فهو وجوب الامتثال لا يقتضي ذلك بل يكفي فيه كونهم مامورين ومنهيين
ضمنا وتبعا لان وجود الطلب ونفس يطلب منه شيء فالوا انما يكون من اداء الطلب من
المعدوم ان ياتي بالفعل وعدمه واما لو طلب منه ان ياتي به حال وجوده فلا فلا بد في الكلام

ايضا من مخصص فان قلت لم لا يجوز ان يكون مخصص تعلق الكلام كالقدرة هو الارادة قلت
لان تعلق الكلام قديم عند الاشاعرة فلو كان مخصصه الارادة لزم حدوثه كتعلق الارادة
لان تاويل ان مخصص التعلق لا يرد منه شان الارادة فقط ولو جوزنا في غيرها مخصصه تعلق القدرة لذاتها
ايضا ولا بد صحة الارادة على ان تعلق الكلام اذا كان لذاته يلزم اما الترجيح بلا مرجح او الايجاب
في الاوامر والنواهي وتحصيل التكليف واجبا عليه تع والتصاب يشكل النسخ وسيشير الى جوابهما قال انما
يدل اي على ان الذكر محدث لرد عليه انه لا يدل على ان كل ذكر محدث فان قوله محدث صفة
لقوله ذكر فلا يتكرر الوسط بل يكون العكس كقولك زيد انسان وكل انسان كاتب وكذا
الكتاب قوله تع انما امرنا داود فيه سهو اذ ليس نظم الاية كما ذكره المص بل في سورة النحل
انما قولنا لشيء اذا اردناه وفي سورة يس انما امره اذا اراد شيئا الاية لكونه جزاء المبتدأ
اذا جعل اذا شرطية وان جعلت ظرفية كان ظرف زمان خاص بالمستقبل بحسب الوضع فيكون المعنى
انما قولنا لشيء حين اردناه والمستقبل هو قولنا له كن فيكون هو اكن واقع في الاستقبال
والواقع فيه حادث فيكون هو اكن مع انه كلام الله تع حادثا سواء اطلق عليه القرآن او جعل
القرآن حكاية عنه على انه لا وجه للثاني كما لا يخفى اما المانع عن الارادة الحادثة ان كان
هو اللجاج العاملين بحدوث الارادة لان محال فالامر ظ وان كان جمهور المعتزلة ظاهرا حدوثها
باعتبار تعلقها ولان التاخر عن الشيء يوجب الحدوث لاختصاص القديم عندهم في القديم بالذات
وعدم تاخر شيء لا بالزمان ولا بالذات فلتتامل والمختص بزمان معين محدث
اما المختص بالحال او الاستقبال فظ واما المختص بالماضي فلان الاسبق في الحال والاستقبال
سابق العدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه الرابع كتاب احكمت اياته ثم فصلت قال ابن عباس
رض احكمت اي لم تنسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع به ثم فصلت بينت الاحكام والحلال و
الحرام وغيرها وعن باخرى دلالة الاية اذ الحكم على ان كلام الله تع قد لا يكون
عربيا فان الذوق السليم يفهم من التخصيص ذلك واما دلالته على انه قد يكون بلغة اخرى

الواقع

حادثا ء

ايضا

مضمون الاوامر كلامه بالاتفاق على ان المراد قد يكون غير ما شمله فان المقصود [illegible]
الدال على المعنى السادس انه معجزة للحنابلة انهم لو امعنوا النظر لانه ظهر لهم ان [illegible]
ولم يظهر لهم قدر غيره فكفى معاذيرهم ولا يلزم حدوث ذاته على صفاته القديمة القائمة
بذاته تعالى اذ لا خفاء في ان ما سمع نزول المعنى القديم القائم بذاته تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان
عرضا لا يزول عن محله لكن قد يتبع الحامل له فيوصف اللفظ لذلك بالنزول والتحول
ولا ارسال في الازل اصلا عن الارسال فيما قبل الازل ولكن ان يصار ايضا انا نقول لا
ارسال فيما قبل الازل فح سلامة مع سائر الكلام ولا مع تقدير ولا شئ يتصور منه خلاف
القديم للحنابلة لو عقلوا معنى نسخ القرآن ورفع حكمه لا ذاته فلا يلزم حدوث ذاته والحق ما ذهب اليه
المصنف من جميع ما مر بان الوجه ليست عقلية والحوادث زائدا على حدوث اللفظ فيه بحث لان
النسخ كما يكون في اللفظ يكون في المعنى فيكون الاستدلال بالنسخ على حدوث الكلام على التقدير
تمامه شاملا للفظ والمعنى بعد كلامه واحدا فيه بحث لان الكلام اذا كان امرا واحدا و
كان اختلاف العبارات عنه بحسب التعلقات كما زعمه فلم لا يجوز ان يكون العلم والقدرة وسائر
الصفات راجعة الى معنى واحد ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب التعلقات لا لاختلاف فيه
في ذاته وذلك بان يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد وهكذا سائر
الصفات وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير اصطلاح الى الصفات
اجاب الاصحاب بان القدرة معنى من شانه تأتي الايجاد به والارادة معنى من شانه تخصيص الحادث
بحال دون حال وعند اختلاف الحادثات لا بد من الاختلاف في تعلق المؤثر وبهذا خلاف الكلام
فان تعلقاته لا توجب اثرا اصلا من كونه مختلفا وفيه نظر اذ امتناع صدور الآثار المختلفة من المؤثر
الواحد اصل الفلاسفة لا المتكلمين ولو سلم فهو موجب للاختلاف في تعلق القدرة لان القدرة مؤثرة
في الوجود عند الشيخ الاشعري ومتابعيه في ذلك بعض الذوات بمكان ولما كانت الذوات مختلفة
لزم ان يكون ما به القدرة في آثار مختلفة فيلزم ان يكون مختلفة وليس كذلك والصفات ما ذكره

وان

وان تنبهوا لهم في القدرة والارادة لم يستمر ذلك في الصفات كالعلم والحياة والسمع والبصر لعدم
كونها مؤثرة في الاثر قال الامدي في ابكار الافكار والحق ان ما اورد من الاشكال على القول
باتحاد الكلام وعود الاختلاف الى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى ان يكون عند غيري حله ولعسر
جوابه فر بعض اصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة فانها بحسب
التعلق وهذا التعلق ازلي عند الشيخ ابي الحسن الاشعري وبعض الاشاعرة وحادث عند ابن سعيد
وطائفة كثيرة من المتقدمين وهذا هو الفرق بين المذهبين وان توافقا في ان الانقسام الى
الاقسام الخمسة بحسب التعلق قال الامدي في ابكار الافكار اختلفوا في وصف كلام الله تعالى في
الازل بكونه امرا ونهيا وغير ذلك من اقسام الكلام فاثبته الشيخ الاشعري ونفاه ابن سعيد
وطائفة كثيرة من القدماء مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال وان قلت التعلقات المتعددة
الازلية ليست بالاختيار بل بالايجاب فيوجب الاشكال على انحصار الاقسام في الخمسة لوجوب
تعلقه بكل ما يمكن ان يتعلق به كما في تعلق السمع بجميع الممكنات ماعدا هذا العدد من التعلق
في كلامه تعالى وهذا الحصر النوعي واما بحسب الشخص كل نوع من الانواع الخمسة فيجوز ان تكون التعلق
حادثا بالاختيار وهذا اشد في لزوم وجوب التكليف واشكال حدوث النسخ لكن المقام
بعد محل تامل فليتامل فذلك الكلام الواحد فيكون كلام الله تعالى على هذه الصفة غير معقول
فان قوله اقيموا الصلوة مع قوله لا تقربوا الزنا كيف يتحدان في الازل لفظا او معنى مع ما يتكثر
بالاعتبارات والحق ان الامر مشكل اذا كان الكلام النفسي هو المدلول والوصف للكلام
اللفظي واما اذا كان النفسي باللفظ عن النفسي فيشمل النفسي بالاثر عن المؤثر فحكم فلا اشكال
فتامل فحاصل ان يوجد جنسها وهو هنا كما ان الانواع الخمسة انواع اعتبارية بالنسبة مطلق
كلامه تعالى كذلك يوصف اعتبارية بالنسبة لما هو الحلي في الكلام الازلي ليس جنسا لامر اعتبارا
لوضع الاصطلاح وله الاسماء الحسنى كلا اضافة نوعية كما ذكره الابهري والجواب منع وجوب الاصلح
فان قلت سلمنا ذلك لكن الكذب في الكلام ساقط وحكمة ارسال الرسل تجاب بان احاطة كل حكم مما

لاساتى من القوى العاصر فلعل فيما فعله حكمة جليلة لا نطلع عليها [illegible] الله تعالى اجماعا
فان قلت لا نسلم ان عدم ارساله تعالى لو جاء من اما قومه ممكن لان الا[illegible] واحتج عنه تعالى لو اوقع
باحسان والانكار مكابر فيلزم امكان النقص قلت امكان النقص مما يلزم اذا امكن اجتماع عدم
الارسال مع صدق قوله تعالى انا ارسلنا نوحا الى قومه وهو ممنوع واستناع هذا الاجتماع لاستناع
امكان عدم الارسال في نفسه بناء على فاعلية الاختيار وقدرته اسناد انا دفعه بقوله واعلم انه
لا يخفى ان ظاهر المص واعلم انه هو الاعم اخص على الوجه الاول المذكور في المتن وهذا التوجيه علمه انه
اللازم من الكذب النقص من جهة صفته الذاتية لا النقص في الفعل والمسامحة في جواز الكذب
لا الاول فانه يمنع بالاجماع كما ستعرف ولكن الشارح في توجيه كلامه بعد ذكر سوال ان الدليل
المذكور لا يدل على امتناع الكذب في كلامه اللفظي وجواب بانه يدل عليه ايضا لان خلق الكاذب
نقص في فعله وفيه هذا الكلام اى اضافة على الجواب المقدر وان تصور ان هذا الا عن بحث لكن
الشارح نسبه الا بهرى وهو تلميذ المص قال علم بمراده والاحتمال الاول ان يجعل ان اضافة على اصل
الدليل المذكور فيه فانه لما قيل ان الكذب نقص وهو محال عليه تعالى واقاد طالبه لا تكون كاذبا
في كلامه على الاطلاق تحتاج ان يقال انما يدل على امتناع الكذب عليه مطلقا لو كان النقص
في فعله غير القبح العقلي الذى يحكم لا تعول به لكنه لم يظهر كونه غيره لكان كذبه قد يمكن في الموم

الحادث بذاته تعالى ان المراد بالكذب الكاذب في الصدق الكلام الصادق ولذا قال الابهرى لكن يرد
هذا الوجه الثاني لو جاز عليه الكلام الكاذب لكان ذلك الكلام قد يما لامتناع قيام الحوادث بذاته
تعالى اى ولكن في كونه صفة قديمة التعلق الذى يتوقف عليه الاتصاف بالحكم به التى هى مناط الا
بالكذب فلم يعلو جهه الاشاعرة تمام ويمد الدفع منع لزوم قدم الكذب مطلقا بناء على
توهم حدوث تبعا لاعتبار التعلق ومنع كون الكذب صفة قديمة قائمة به تعالى على ذلك التقدير
حتى يلزم قيام الحوادث به تعالى فليتدبر واللازم بطل فانا نعلم بالضرورة اه فان قلت
هذا الدليل عن صحة جميع مقدماته ادل مع يدل على امتناع الصدق ايضا فانه تعالى لو اتصف به

لكان صدقه قديما فيلزم ان يمتنع عليه الكذب مع انا نعلم ايضا بالضرورة ان من علم شيئا امكن له
ان يخبر عنه لا على ما هو عليه قلت اجيب عنه بان قوله من علم شيئا الخ ممنوع ودعوى الضرورة ممنوعة
اذ ليس الكلام في الصدق والكذب اللفظيين حتى يمكنه ذلك بل في النفسانيين ونحن نعلم بالوجدان
انا متى علمنا شيئا فانه يتعذر علينا ان نحكم بخلاف ما نعلمه وهذا الجواب بعد ما فيه من مغايرة
مدلول الخبر للعلم من ان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه محل بحث ولو لم يدل من اول الامر
على امتناع قيام الكذب به ولا احتجاج الى التشبث بلزوم امتناع الصدق بناء على ان ما يقوم به
امتنع عدمه اللهم الا ان يحمل الجواب على المنع والسند ويكون المنع بالنظر الى خصوص الباري سبحانه
فتامل انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا لا انه على صدقه باعتبار تعلقاته الوضعية
القديمة وما باعتبار تعلقاته الحادثة ان اثبتها الاشعرى فمحل بحث مع ان الاهم عندنا
هو بيان صدقه لا انه التى يسطر بها المصالح الدينية والدنيوية وكلام الاسلام اما موقوف الكلام النفسي
لا منها وقد يقال لما دل الدليل على صدق الكلام النفسي لا اشكال ان من انشأ المعنى النفسي جعل منه
الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة اليه ومن لوازم كونها دوال عليه انه لا كذب فيه ان لا تكون فيها
ايضا كذب اذ وقوع الكذب فيها دون النفسي يمنع كونها دوال عليه وفيه نظر لان كون الالفاظ
والعبارات دوال بالنسبة الى الكلام النفسي الثابت صدقه بالدليل المذكور وقوع امتناع الكذب
في الكلام اللفظي كما لا يخفى فبناء امتناع الكذب فيه على كونها دوال دور والاصح انما قالوا
بكون الكلام اللفظي دليلا على المعنى النفسي القائم بذاته تعالى في فضل الامر بعد ما تقرر عندهم من
امتناع الكذب فيه فتامل فهو تصديق فعلى لا اعترض عليه بان التصديق الفعلي انما يتم
حجة اذا لم يجوز النقض في فعله تعالى ولا فرق بينه وبين القبح العقلي تماما انفا فلابد ذلك الاستدلال
ايضا لا مع القول بنفى القبح العقلي وح فليتمسك بما قاله المعتزلة اسقاطا لكثرة المؤنات واختزالا
بالاسهل وجوابه ان حجية التصديق الفعلي معلومة بحسب العادة سواء جوز النقص في الفعل ام لا
الا يرى ان قوما اذا اجتمعوا عند ملك عظيم من ملوك الدنيا ثم قام واحد منهم وقال ايها الناس انى

رسول اهل اللسان الكريم المتكلم ثم قال ايها المتكلم ان كنت صادقا فاسمعنا قائله مخالف عادتك في القيام
والقعود وان اسمعنا المتكلم ادلك اضطر الحاضر من اهل العلم بكونه صادقا ولا يخطر ببالهم عدم جواز
البعض في فعله وطعا كيف ولا يشك في الجواز في هذه الصورة اصلا كعدم البادي من اكثر
كلامه ما في دفتي المصحف واعلم ان الكفار منكرا انما هو اذا اعتقدوا انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه
من مخترعات البشر اما اذا اعتقدوا انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة به تعالى بل هو دال على
ما هو صفة حقيقة قائمة به جل وعلا وهو في مبدعات الله ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او
لسان النبي عليهما السلام واوجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل
هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا فيكون الكلام النفسي عندهم اسما
للفظ والمعنى اعترض عليه بان كلام الله تعالى ان كان اسما للكل الشخصي القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون
ما قراناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بان ما نقرؤه كل واحد منا هو الكلام المنزل
على النبي عم بلسان جبريل عم وان كان اسما للنوع القائم يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك الكل
الشخص المخصوص مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان جعل مشتركا بين الكل الموضوع له خاصا والوضع
عاما يلزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة ايضا واجيب بالتزام الاخير لكن من النوع وذلك
الفرد الخاص ولا يخفى حدوثه مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن الكتابة تصوير اللفظ بنقوش
المخصوص فالثابت في المصحف هو النقوش والمكتوب هو اللفظ والقراءة ان كان ذكر الشيء بلفظه
فالمقروء هو المعنى وان كان ذكر اللفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء والمحفوظ هو الحادث في العلم
بناء على ان اللفظ يتعدد واحد في المحال كلها ولا يتعدد مما سا الاسانين الحروف والهيئات
فجوابه ان ذلك الى ان هذا الحدوث اذا قيل العوارض بان الحروف انما هو التلفظ دون الملفوظ
فالتلفظ حادث دون الملفوظ ام حادثة عن طور العقل وما ذلك الا امتداد تصور حركة
يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على البعض ويندفع بما قدمنا من ان
المراد باللفظ اللفظ العام به تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم بنا عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما و

ستعار

واشعارا بان اللفظ الحادث كالسبب المصدر به لكونه غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان
الصواب تقديم اللفظ على حدوث التلفظ ايضا وبهذا التوجيه يندفع ايضا ما يورد على قوله
يجب حملها على حدوثه الخ من ان هذا الحمل بعيد جدا لان الادلة الدالة على الحدوث انما تدل على حدوث
ما هو القران لا على حدوث تلفظ القران وقراءته وكتابته لان شيئا منها ليس بقران لكن ذلك مبني
على ما صرح به سابقا من ان الخطاب اللفظي بدون المخاطب سفه فليتامل لان اسماء اللازم
لا يستلزم اسماء اللازم لاحتمال ان يحمل على حذف المضاف الى لا يستلزم اسماء متعلق لازمه وذلك
لان المراد ههنا نفي لزوم اسماء نفس الصفة ولا يشك ان الدليل على تقدير وجوده يستلزم
التصديق بذلك الثبوت ويحتمل ان يبقى على ظاهره لان الدليل كالعالم قد يستلزم نفي المدلول
كوجود الصانع وان لم يكن محصلا في الواقع وعلى كل تقدير لا يرد ان اسماء ملزوم خاص ان
لم يستلزم اسماء اللازم مطلقا لان اسماء الملزوم بالكلية يستلزم اسماء اللازم فيلزم اسماء
صفة لم يقم عليها دليلا اما على التقدير الاول فظاهر واما على التقدير الثاني فلانه لا يلزم من نفي الملزوم
الذي لا مدخل له في حصول اللازم نفي اللازم كما مر في جواب ما سبق شبهة السمعية على افادة النظر العلم
ومنهم من زاد على ذلك ليس المراد بالزيادة الزيادة بحسب الكمية بان يقولوا ما قاله الاولون
مع زيادة لا معنى له قطعا بل الزيادة بحسب الكيفية وهي العمق وسيجيء نظيره في بحث الايمان
مثل سر وبعض بل الطريق الى الموقف ان اراد واحد الطريق العقل بما ذكره بعد
فان اراد واحد الطريق مطلقا فمسلم لان السمع دليل ايضا وان اريد ينكر الصانع على ان
الدليل الوضعي لكنا عالمين بحقيقته بعد الموقف بالكلية الكامل من الموقف بالوجه فان قيل مرادهم
انا مكلفون بكمال معرفته بحكمه وقد لا نسلم كون معرفته تعالى بالكنه ممكنة قلت لو سلم فعلم انه
في صفة لا يمكن لنا معرفتها ايضا فلا يتم لهم ما ذكروه من صفة غير السمع بالكلية وما قيل فنحن
مكلفون الخ هذا مبني على منع التكليف بكمال المعرفة ثم الرد باعتبار الاحسان في طرح الطاعات وقوله تعالى
وما بكم من نعمة فمن الله اي اذا كان التكليف بكمال المعرفة معا صرح بانا مكلفون بكنه الاشيا كذا

وح لا يرد ان مثل السمع والبصر والكلام داخل تحت النوع فيقتضي قوله اذ هو يقدر وسعا
ان يكون مكلفين بوجوه ايضا مع ان النوع يقتضي عدم التكليف بها اذ لا نسلم يصدق على السمع
على شيء منها فتدبر كالانبياء والاملس من ابناء جنسهم فان قلت فيه لزم عدم ما نع فيناك جميع
يدل على انه لم يعم احد كمال المعرفة قلت هذا بعد تسليم صدوره عن النبي عم باعتبار بعض المراتب
واما بعد العبارة والتوحيد فوق الحق يعلم وكفى به حد [illegible] سمعه وبصره وكلى الامتناع
كثرة الهالكين لزوم كثرة الهالكين على تقدير كون كمال المعرفة فرض عين بان يكون التكليف بها
بالنسبة الى جميع الناس واما لو كانت فرض كفاية فلا اذ سقط بقيام البعض ويؤيد كونه
فرض كفاية انه عليه السلام قرر عوام المسلمين على ما فهموه من القرآن وجه [illegible] بعد له
ظاهر يخالف ما ذكره في حواشي التجريد من ان قدماء المعتزلة يثبتون الاحوال والمتأخرون يقولون
الكلام في القول بان الصفات عين الذات صفة وجودية زائدة فان قلت العدم يوصف بالبقاء
ولا يوصف بالثبوت قلت قول البقاء عليها بالاشتراك اللفظي كما قالوا الحدوث هذا الى بعض
في المحدثات و[illegible] الغائب على الشاهد لا يفيد لجواز اختلاف البقاء والوجود شاهدا وغائبا على انه
لا يدل على كونه زائدا على الوجود المخصوص اعني الوجود المستمر منقوض بالحدوث وقيل النقض
مدفوع لتقدمه على الوجود وكل وصف يتقدم على موصوفه يكون اعتباريا ضرورة بخلاف البقاء
فانه مؤخر عن الوجود وانت خبير بان النقض للدليل السابق الذي هو تحقق الوجود بدون
البقاء وما ذكره من دليل اعتبارية الحدوث يؤيد النقض الذي هو تخلف الحكم عن الدليل
لم يكن الوجود باقيا اي في الزمان الثالث او الزمان الثاني لا يقال لا يلزم من عدم بقاء البقاء
ان لا يكون الوجود باقيا لجواز ان يكون باقيا ببقاء عدمي لانا نقول قد سبق في الامور العامة
ان العدم الطارئ على الصفة الموجودة يستلزم عدم الموصوف بها الا ترى انه اذا عدم السواد
لم يتصف به الجسم نعم يرد انه لم لا يجوز ان يبقى الوجود ببقاءات متجددة كما هو مذهب الشيخ في سائر
الاعراض فان قلت الكلام في بقاء الواجب ولا يتجدد صفاته قلت لو سلم كان يكفي ان نقض على ان

انصاف صح

تجرد البقاء يستلزم ان يكون تعالى محل الحوادث ويمكن ان يقال انه من باب تعيين الطريق
والجواب ان بقاء البقاء بنفس البقاء فيه بحث اما اولا فلانه لا يجوز ان يكون بقاء الباري
اتصافه في اثبات البقاء لا احتياج في البقاء الى بقاء زائد بخلاف غيره مشكل واما ثانيا
فلان الخصم القائل بكون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود لا يمكنه هذا الجواب والقول
لجواز ان يكون بقاء البقاء مثلا اعتباريا كما سبق في بطلانه وذلك لان دليله الذي استدل به
على كون البقاء صفة وجودية زائدة على الوجود يدل على كون بقاء البقاء صفة وجودية
زائدة على البقاء اذ البقاء يتحقق دونه كما في آن زمان الحدوث ويتجدد بعده صفة هي بقاء
البقاء والحاصل ان دليل الثاني يتم الزاما وان لم يتم برهانا ويرد على هذا الجواب بحث
اشرنا اليه في الامور العامة وهو ان هذا الجواب يرد على قولهم ما ذكر يتوقف [illegible] لان هذا القول
يرد على ذلك الجواب ويوضحه ان هذا القول ضابطة ذكرها صاحب التلويح وبينها بانه
لو لم يكن اعتباريا لزم التسلسل في الامور الموجودة المرتبة واذا منع لزوم التسلسل بكون بقاء
البقاء نفس البقاء لا يتم هذه الضابطة فكيف يثبت بها ما هو المطلوب كون البقاء امرا اعتباريا
نعم لو ثبت [illegible] او المبحث لوجودية البقاء بتلك القاعدة لا يمكن توجيه الايراد بان خلاصته
هو ان ادعاءهم وجودية البقاء وانقطاع التسلسل بكون بقائه عينه يوجه [illegible] بان ما ذكر
يوجب ان يكون اعتباريا [illegible] ثم دليله ام لا ويمكن ان يجعل لفظ يرد على صيغة المجهول
من [illegible] لا على صيغة المعلوم من الورود ويجعل ان ما ذكر يتوقف [illegible] فاعله في يكون الخ فائدة
لما ذكره في الامور العامة ويكون فائدة الاعادة دفع سؤال متوهم وهو انه كيف يدعي
وجودية البقاء وكون بقائه عينه مع انه قد سبق ان ما ذكر يوجب الحكم بانه اعتباري فاشار
الى دفعه بان تلك القاعدة مردودة بهذا الجواب في على هذا ايضا [illegible] البحث لكن يرد عليه
ان هذا الجواب يرد دليل ذلك المدعي ورد الدليل لا يكون ردا للمدعي لان ابطال الملزوم
لا يفيد ابطال اللازم سيما والمستفاد من الدليل المذكور العلم بالمدلول واللازم من ابطاله

اسعاً ذلك العلم لا اسعاً لعاله لو اللهم الا ان يريد بالوجود محرد عدم سوبه لا ابطلا فى نفسه
فان مخ ذلك العدد ركى لا دفع ذلك السوال فلسا ملر لزم الاول لا تعال احساح البعاء الى الذات
بالنسبه الى وجود ها مطلقا وعكسه بالنسبه الى وجود ها فى الزمان الثانى فلا دور ولا نا نقول بل
المدعى ان قيام البقاء يحتاج الى وجود الذات فى الزمان الثانى فلا دور والظاهر منع احتياج
الذات الله لذلك الى احسان الشوق الثانى حتى يرد اعتراض صاحب المقاصد ومن تبعه بانه يستلزم
تعدد الواجب بل هو اضا رالشوق الاول ومنع للزوم الدور لم ان الضعيف وان اتفق تحقيقها
راجع الى البقاء والوجود فى الزمان الثانى كما اشار اليه الشارح لا الى الذات والبقاء حتى يلزم
ما ذكر معللا به ثم هذا التعليل وان قال به العائل بان البقاء معنى يعلل به الوجود فى الزمان
الثانى الا ان مراد المانع هو الايجاب الا ان ما ذكر لا يتم تحقيقه بل الزامه حتى لو قيل للمقاصد
فقطلم ثم السوق فان قلت كيف يقوله ذلك العائل مع انه يقول ان الواجب مع وجوده فى الزمان
الثانى سوى ذاته قلت لعله يتشبث بما ذكره صاحب الصحائف من ان اللازم افتقار صفة
الى صفة اخرى ناشئة من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة
وان كان مردودا بما ذكره فى شرح المقاصد من ان افتقار الوجود الى امر سوى الذات ينافى
الوجوب بالذات فان قلت وجود الشىء فى الزمان الثانى عين وجوده فى الزمان الاول اذ لو كان
غيره لزم اجتماع الوجودين وهو باطل اتفاقا وتعاقبهما على شخص واحد وقد سبق فى ثانى
مقاصد العلة والمعلول ما يدل على عدم تحولهم اياه ايضا والوجود فى الزمان الاول مستغن
عن صفة البقاء فكيف يعلل به فى الزمان الثانى مع استحالة استغناء الشىء بالحاجة قلت لعله
يزعم ان افتقار الوجود لذاته الى مطلق العلة وتعيين ذلك المعنى الى الخارج اثبات البقاء
وتغايرهما فى العيان مسامحة صرح بكون الاسناد وقرره بالتصديق ثم لا يخفى ان زيادة الوجود
فى الزمان الثانى على الذات لا تنافى على مذهب الشيخ القائل بان الوجود عين الذات ووجه ثبت
ان الوجود فى الزمان الثانى يلزم ان يكون عين الوجود فى الزمان الاول وهو من السنن ان

العين فى الزمان الاول الا ان يقال ان الزمان الثانى اللهم الا ان يحمل على حذف المضاف كاستمرار
الوجود الحاصل فى الزمان الثانى ويدل عليه ان عين الوجود ولو فى الزمان الثانى على ان اسناد زيادة
البقاء على الوجود انما يحصل اذا اثبت ان الاستمرار والوجود فى الزمان الثانى زائد على اصل الوجود
فكان الامام ان يعوض له لان الاستمرار اذا لم يكن بافعال فيه بحث لان اصل الاستمرار كان الاستمرار
الوجود فى الزمان الثانى واما بقاء الاستمرار وهو استمرار الوجود فى الزمان الثالث لا اشكل
ان اصل الامر الذى يعلل به الوجود فى الزمان الثانى انما يكفى للوجود فيه واما للوجود فى
الزمان الثالث فلا يكفى بل لا بد من بقائه لانه علته والانعدام العلة يوجب انعدام المعلول وحج
لا يبقى فرق بين معنى البقاء فى الوجه الاول سوى كليهما اللهم الا ان يقال ان معنى الامر الذى
علل به الوجود بعد العدم ويجوز انعدامه العدم لكن هذا مختص بالحوادث فالاظهر ان مراده
ان ذات البقاء امر يعلل به وجود الذات ووجوده فى الزمان الثانى ولا احتياج الى بقاء اظهر لها
المعنى مسامحة كالوجوب القديم الوجوب بعد العدم ما يشير اليه الى منبعه من المحلة
فكذا القدم الذى هو السعدم بلا نهاية عند منع للقطع بما هو من ومن دليل الوجودية
غير قائم لنوع اخر منها ولو سلم الا ان يخص النوع وجودية فردى من نوع لا يستلزم وجودية
فرد اخر منها ولا وجه لصحة لانهما للناقص لا للمثبتين او مرجعها الى الوجود بالاقرب الى العبارة
مسامحة والمقصود ان مرجع بقاء التحرير فلا يرد ان الوجوب ليس بسلبى فلان الصفات السلبية
لا تعلل اى لا تعلل بالوجودى فيكون هذا السلب او سلبى خرق نفى العدم ها معلوله فلا يرد تعليل
عدم التحيز بالتجرد والخاص بالامكان اذ منع بين الاولى انه لا دفع لما تعلل العلل الله بحلول فالخطاب
اذ ذلك يعدى بالى والتصميم خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة اشبه السياق سوى الكلام
بدل على ان الشيخ ومن تبعه جعلوا الوجوب فى الآية المذكورة صفة عين الصفات السابقة وهو مشكل جدا
اذ يكون معنى الآية كل شىء هالك الا تلك الصفة فيلزم هلاك باقى الصفات بل الذات ايضا والوجوب عين الشىء
منه فالصواب انه يكون مجازا عن الذات وعن جميع الصفات كما ذكره الشارح بل لا يجوز وصفه به

لم لا يجوز ان يعلم النبي عدم الذي هو المخاطب وهو سلم فلعل القصد الى الابتلاء وكيف عنان الدمع
لما دار المسامات وحصر عادة الاصح واهم العوم اى بقدرته الكاملة لان العمل بالقدس
يسعى بالتلاف عاد المسند الى البادي سبحانه بارادته الكمال فلبى وقلبى يدى مسعد لى الاول بالالف
فعل ماض وفاعله مستتر راجع الى المشور والعاد عطف على دعوت وفي لى الكنا بالنسا الساكنة مصدر
مبني مضاف الى ما بعده كما ولبيك على ما صرح به في الصحاح وليس على صيغة الماضي باكد الاول الحاموم
والعاد في للسدية المعنى انى دعوت مسورا الاحل ما اصابني من الحوادث بسعي في حاجاتي ثم قال
فلبي يدي مسور اى قالت يدى مسور البابا بعد السابل اى افهم طاعته اقامه كسره قيل وانى قال
يدى مسور لان مسورا عانه بالبد وهو عادة الدكاكة لما فيه من تعطيل الدلالات انه لا يلطلر
اذا لم يكن بالى كما والانه عن معنى معقول هو العدرة وقد يجوز ان يكنى به عن التعلق فعله تعالى يخلق
ادم وعدم بلا توسط الاب والام كما في بنيه فانهم وان كانوا مخلوقين له تعالى لكن في ذلك الخلق يتعلق لهم
مع اسباب وشرايط من انتقال نطف الرجال الى ارحام النساء واستقرارها فيها والامتزاج من النطفتين
الحاصلتين من الاغذية والاشربة ونحو ذلك وان كان يتكل الاسباب ايضا خلقه تعالى وهذا الوجه ادخل
في التوبيخ على ابليس لكنه لا يطرد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم فانه طرح القدرة بلا مريه
وانما لا يطهر وجه تثنية اليد اى باعيننا قيل المراد الاعين التي انبجس من الارض وهو
بعيد انه صفة زائدة الضمير راجع الى العين لا العينان والاعين اصفان زائدتان كما قاله
الامدى مما لا يلتفت اليه ابطلها ولم يذكرها ويلا يحصى لما ذكره امثاله قيل
وضع العلوم والرجل من باب الاتساع والمجاز لم يرد لها اعيانها بان اراد بذلك مبالغة في تشديدها
ويكون سورها وتعظيم مسائلها كما في المظهر الحادية عشر هذا اعطاء من جهة الوحشة والصواب
الحادية عشر بان تون الحادية يكونها عبارة عن الصفة ولا يسقط الياء من عشرة لان
سقوطها من الملة الى العشرة لما كانت علامة التانيث كما عرف في النحو فلو سقطت فيما نحن فيه
لزم اجتماع علامتي التانيث الياء وحادية وسقوطها من عشرة لان الاسمين تنزلا منزلة اسم واحد

ولتز

ويتمثل هذا المثال في الذكر احد عشر ثم الدليل على اصل ما ذكرته هو الاشتغال وهذا الذي ذكره وجه
المكاشفة الذي اعترف به المصنف عند الجاري كثير نفع واعلم ان تفسير التكوين باخراج المعدوم من
العدم الى الوجود كما هو المشهور من مشتبه بتعبير بالفاعل والا فالاخراج امر نسبي لا يعقل له وجود
في الخارج والمراد التكوين فيكون كلمة كن مجاز عنه واما ما قيل من انه جرت عادة الله سبحانه
بتكوين الاشياء الا وجارها بكلمة اذ لعله هي كلمة كن ولا معنى لصفة التكوين الا هذا اجيب بانه
يوجه الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يحملونه مجاز اعن سرعة الايجاد
والتكوين بالامر لكمال العلم والقدرة والارادة واما ما قيل من انه لا يلائم قولهم التكوين عين
المكون اذ لا معنى لكون كلمة كن عين المكون فجوابه ان ذلك زعم الاشاعرة النافين لكونه صفة
زائدة والقايل بكون التكوين هو كلمة كن عين المكون فجوابه ان ذلك زعم الاشاعرة النافين
لكونه صفة ذاتية المايز به المثبتون له وانه غير القدرة وغير الارادة لان الايجاد مسبوق بالارادة
للحكم ذاتي فهل علة تجوز ان يراد بالصحة الامكان الاستعدادي وهو قريب من وقوع المعقول
فيجوز تعليله اجيب بان هذا الاستعداد راجع الى صفة الفعل وسيأتي جوابه وجه لا حاجة اه
اعترض عليه بان التكوين هو المعنى الذي يجد به الفاعل ويمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول
وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب المضاف بل هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة
فكيف لا يكون صفة اخرى واجيب بان الظاهر ان ارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تاثيره فيه
والمعنى الذي يحصل للفاعل مبدا لتلك الصلاحية وذلك المبدا في الواجب بالنسبة الى المحدثات القدرة
والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته المتمايزة بذاتها عن سائر الذوات حتى يدرك اجمعه
النواجذ اخر الاضراس وللانسان اربعة نواجذ وهي اقصى الاسنان بعد الارحاء ويسمى ضرس الحلم لانه
ينبت بعد البلوغ وكمال العقل سالبا النجح بمعنى النجاح وهو الظفر والفوز بالمقصود
وتباشير الصبح اوايله وكذلك اوايل كل شيء والتباشير البشرى ايضا والكلام في الصحيح في الوقوع
فان قلت لم لا يعتمد على ادلة الوقوع مع انها بعد الامكان ايضا قلت لان كلها سمعيات لا دلالة فيها

الخصم بمع امكان المطر فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا او الوقوع ما سافان قلت المعتد عليه
من ادلة الامكان المحض ليضا سمعى اذ لاوثوق على الدليل العقلى لم بهها كما ستقف عليه قلت نعم
لكنه بعضها قطعى وليس من ادلة الوقوع المشهور دليل لهذه الحسنه اللهم الا ان يثبت بالاجماع
قبل ظهور المخالف وبالجملة فالطريق الذى سلكوه اهتمام باثبات الوقوع الذى هو المقصد الاصلى
فهنا ثلث مقامات المقام الاول فى العيان فى مقابلة لانه لا كلام ان يكون المقامات جميع مقام
او مقام فعلى الاول ينبغى ان يقول المقام الاولى بالتانيث وعلى الثانى ينبغى ان يقول مقامات
ونفاه اخرون ورد بان الدليل السمعى الذى سنذكره يدل على جواز رؤيته فى الدنيا والقول انه لا مانع
من هذه الرؤية وان لم يكن رؤية حقيقة قال المحققون المثال عند المشاهدة وفى الحق وفى المنام مثال
لا مثله اذ لا مثل له قال النواوى رح وكذا رؤيته جبرئيل فى صورة دحية الكلبى وغيره وفيه نظر اذ لا
يكون الاتى بالوحى نفس جبرئيل وفيه من المفاسد ما لا يخفى وقد اشار اليه الشيخ فى مفتاح الغيب
عادلة انا بابتر الحرقة فان قلت لارؤية حال التغمض مع ان الباقية باق كما ستوقف بكشف
بعود الرؤية الا العايد قلت الرؤية عندهم هى الباقية المخصوص العوى الذى لا توجد عند التغميض
وان جهله فالجاهل اه حاصله ان ثبوت الجهل يستلزم انتفاء السوة والسوة ثابته فينتفى الجهل
وسبب العلم بالامتناع على تقدير تحققه ومعلوم الامتناع لاسئلة العاقل مع ان السوال متحقق
فتعين الامكان وما علق على الممكن فهو ممكن اورد عليه انه يصح ان يقال ان العدم المعلول
المعدوم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والترفيه ان الارتباط بين الشرط والجزاء بحسب الوقوع
لا الامكان وذلك لان امكان الشئ داى عمو معلق على شئ واجيب بان اعدام العلة التامة
على قاعدة الاسلام غير ممتنع اذ مرجعها تعلق القدرة والارادة ويجوز انقطاعه وفيه نظر انه
انا الصانع وقد يجاب بان المراد بالممكن المعلق عليه هو الذى فى مرتبة الامكان الصرف بحيث لا نسبة
اسباع لامن الذات ولامن الغير ولا شك ان امكان استقرار الجبل كذلك والا لكن انعدام المعلول
فيما امتنع علته واما ما ذكره السر فسوف جوابه وفيه نظر لان ارادة الله تعالى تعلق بعدم استقراره

عقيب النظر فاستحال استقراره لكن لو ان كانت استحالة بالوصف ويمكن ان يجاب عن اصله
الاعتراض بمنع صحة كلى القول لعدم تامل فى على العلة الحروف فان قلت هل البحث ينبغى ان يمنع
بالنسبة اليه تع قلت اراد ان معرض اللفظ والتعديه بان الحمل على التعليق يكون النظر الموصل
الى حقيقته واما امتناعه بالنسبة اليه تع فلا وقع لجعل اللفظ كناية عن لازمه وهو دوام
اعين الرؤية بهذا غاية ما يقال وفيه نظر لان اللفظ والكناية ليس مستعمل فى الموضوع له عند
الشارح كما صرح به فى شرح المفتاح صريحا مع انه لخاطبه اورد عليه ان المراد هو العلم الموسوم
الخاصة والخطاب فى لعرض الا العلم بوجه يمكن لخاطبنا من وراء الجدار واجيب بان العلم الموسوم
الخاصة بمعنى الانكشاف التام لا يكون الا بالمشاهدة والعيان كما هو شان جميع الحواس الحقيقة
فيؤل الى الرؤية وبمعنى العلم بكنه حقيقته الخاصة ليس بلازم للرؤية اصلا فلا يصح قولهم بل هو كناية
عن العلم الضرورى لانه لا ذهاب عنه بيد ان تعالى خطاب موسى عم اياه وعلى الاعلام العلم به قوله
الابدى انا لخاطبه تع مع ان وجوده تع ثابت عندنا بالبرهان لا بالضرورة واما خطابه تع اياه
فهو بمعنى خلق لفظ عند قائم به ودلالة المخلوق على الخالق نظرى اللهم الا ان يقال سرعة الانتقال
من الاثر الى المؤثر ملحقه بالضرورى فليتامل باجماع المعتزلة لعله يريد اجماعهم قبل ظهور
الزمخشرى والاصعد فالهور فى الكشاف فلان تراى اى لن تطيق معرفتى اشار الطريقة من اعلامه
الدالة على الساعة وفى بعض النسخ من اعلامه الدالة على ذاته وهو المطلب فهذا فى نهاية العقول
ان كان الطريق الساقط الموافق للابكار هى الاولى وايضا قوله فان السوال يصح حتى لا يخرجو
من الاية الكريمة على الوجه المذكور ان استقرار الجبل امارة تانه سيرى فيما بعد علامة دالة
على ما ذكر لا ان لعدل الاستقرار علامة له حتى لا يلائم فتامل ورد احد الصاعقة فالتة
هذه المقدمة يظهر فى قوله وليس فى احد الصاعقة دلالة الخ بل كان يجب عليه ان يورد هم
فى الكشاف انهم كانوا مع موسى حين دعاهم موسى عم وعلمهم الخطاء فاكحوا وقالوا لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة فطلب الرؤية لتعلموا استحالته ويدفع شبهتهم واعترض عليه بانه لا يتصور

من المومنين ان يقولوا النبيهم لن نومن لك واصيب بانه لا يبعد عن قوم جبل طبعهم على العناد
الاباي انهم بعد ما امنوا ابوا عن قبول احكام التورية حين رفع الله تعالى الطور عليهم وقيل لهم خذوا
ما فيها والا لتقع عليكم وقالوا بعد ما راوا منه المعجزات الباهرة كفلق البحر ورفع الطور
وغيره كما ذكر اجعل لنا الها كما لهم الهة فقالوا انا ههنا قاعدون على انه يجوز ان يراد بلن نومن لك
بسلب الاطمئنان في لا اشكال اصلا فكيف يقبلون مجرد اخباره فان قلت لا يلزم مما
ذكره من قولهم بجهرة احيانا عدم بل الالزام قبولهم قول السبعين المختارين ان الله تعالى قال كذا قلت
السبعون وان سمعوا الجواب لكن موسى عم هو المجيب بان المسموع كلام الله تعالى على انهم اذا
لم يقبلوا من موسى عم مع تاييده بالمعجزات فمن السبعين اولى كذا في شرح المقاصد والكلام بعد محل
تامل فلم يحتج موسى عم في زجرهم هذا اذا كان اخذ الصاعقة لهم قبل سوال موسى عم للروية
كما هو المفهوم من قوله فاخذتهم الصاعقة بفاء التعقيب بلا مهلة والجواب ان العلم الاعلى التفاوت
هذا مخالف لما سبق في بحث الايمان فهو قول الجمهور وليس بمختار المص وهو سلب النفس ب
لان الراسخ المقيد وان اطلق عن الله تعالى بمعنى القدرة كقوله تعالى ادجى اماد بكن لكن اصالة نعمه مما
لا يليق بشان ابوهيم عم والالزم الاضمار في الكلام بان يقال مثلا السعد بوفان الاستقرار
الجبل حال حركته واعترض على هذا الجواب بان استقرار الجبل من حيث هو واقع في الدنيا فيلزم
وقوع الروية المعلقة عليه فيها واجيب بان المعلق عليه وان كان استقرار الجبل من حيث هو اى
من غير تعيد بكونه حال الحركة لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا يرد السابق
واللاحق وهو دليل على جواز الحمل على الاستدلال بالادلة السمعية موقوف على امكانها مدلولاتها
اذ لو استعمل في الادلة عن ظاهرها والاستدلال بها على امكانها دور واجيب بان الاستدلال بالادلة
السمعية انما يتوقف على عدم حكم العقل بامتناع مدلولها والاستدلال بالادلة على الجزم بامكانها فعلى الاستدلال
بها على ذلك الجزم ولذا لم الطول من العرض مع دعلا ان يصير احدهما من الاخر ولو باستعمال
البصر لا يستلزم روية الطول والعرض لا يرى انا نميز الاقطع من الاعمى مع ان الاقطع والعمى اعمى

ثم سبق

ثم بين قطعا وان اراد التميز بسبب روية الطول والعرض فهو مصادرة وقد يجاب بان المراد
هو التميز بمحض استعمال البصر من غير ان يكون لامر اخر مدخل فيه وتميز الاعمى من الاقطع من حيث
هما كذلك يحتاج اما معاونة العقل وراء المعاونة الاحساسية واثبت صوبان الكلام مع ثبوت الفرق
قديد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فان قلت لعل للطول اجزاء حاصلة في اجزاء
المحل قلت حي الطول طول على ما عرف به المسوون واقتصاده اصطلاحهم قيعود المحذور بعينه
علينا ان المحال قيام العرض الواحد بمحلين على ان يكون لكل منهما محالا له على حدة واما اذا كان المحل هو
المجموع كما هو المفروض هنا فلا فان قلت المفروض قيامه بكل واحد كما في الاحراق والاجتماع
قلت قاله دعم جاء على ان بطلان هذا اعلم من السوال الاول كما مر في مباحث العلل وان المراد
بالعلة هنا هو الموثر وههنا متعلق الروية كما صرح به وبطلان تعلل امر واحد بعلل بذلك
المعنى لا يقيد بطلان تعليله بعلل بهذا المعنى كيف ومن البين جواز تعلق واحد بالامور المتعددة
والعدم لا يصلح ان يكون جزا للعلة فيه انه لا يمنع الشرطية مع انهم قائلون بان العدم يكون جزء
من العلة التامة وان لم يكن جزءا من الموثر في الوجود لان التامة صفة اسباب الاسوى للكلام
على حسب ما فهم من قول المص هو عدم جائز لما مر والا فالعلة ههنا ليس بمعنى الموثر ولو قيل لان الروية
لا تتعلق بالمعدوم لكان صحيحا نعم لكنه لا يستقيم اول الكلام والجواب بانا قد ابطلنا
ذلك فيه انه لا يلزم من بطلان المقدار في الجواهر بطلان المرئى هو اللون السائر للعلائد
من اساس ان الجوهر قد يجرد عن الالوان وبرائح قوله وان لم يخطر ببالنا شئ من الاعراض وقد يمنع ذلك
بان خطور معنى الطول الذي هو معنى وصفي ضروري والمدعى انه المقدار والحق ان المخطر بالبال
هنا هو الطول بالمعنى المصدري وهو امر نسبي ليس بعرض والقول بان لا نرى الطول والعرض
من قبيل المجادلة الاقناعية مثلا والمراد روية ما به يصير الجسم طويلا وعريضا وهو عند الحكماء المقدار
السائر للجسم وعند الناقين للمقدار نفس الجواهر المولفة على وجه مخصوص نعم يمكن ان يقال عدم
خطور العرض بالبال لا ينافي دوية لجواز ان يراه ولا يعد على انه عين الجسم فلا يخطر ان يقال

يحس بحجم فالطول وان فرضنا عدم ما يقوم به مطلقا سوى اجتماع الاجزاء معا فهو ايضا
فالامتداد شرط لقيام الوصف الواحد له فان قلت الامتداد لازم فيما التقدير لانه شرط قوله
والالتئام الحاصل لان لازم الشيء لا يفارقه قلت لازم الشيء بشرط لا يكون بغير الشيء والالتئام
فيه ان غاية الدليل شرطية الاجتماع والانضمام وهو غير الامتداد فالامتداد بمعنى المقدار والشيء المشروط به
وهو قائم بالمجموع من حيث هو المجموع وبالجملة لا يجوز ان يكون الامتداد الجوهري شرطا لوجود
الامتداد الوضعي ويكون المرئي هو الوصف فقط لا حاجة له الى علة اي علة موجودة بل يكفي عدم علة
الوجود اي متعلق الرؤية امر موجود فعلى القول بان العلة هي الموجود ينافي ما سبق من ان الوجود
واجيب بان الموجود عندنا نفس الموجود لان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته فلا منافاة بل نقول
صحة رؤية الجوهر حاصلة ان تعالى اليه فيه احدا بالنوع ايضا ولو سلم فيجوز تعليل الواحد بالنوع الخ
الا انه هو رؤية ما الخ ان قلت فح يلزم اشتراك النوعين لرؤية الجوهر والوصف فيكفي ان تعالى اذا
دا ينادي الا اندرك منه الا هو رؤية ما او هو مشترك بين الواجب والممكن قلت قد سبق مرادا ان مطلقه
من باب تعيين الطريق عند المصنف ليس تقادح في صحة الدليل حتى لو سلمنا ان فيه ان الشعور بالشيء
لا يستلزم الشعور بالشعور ولا دوام ذلك الشعور كما سيصرح به الشارح وان لم كان محل الحسن مطلع عليه
وكذا المذكور به الخ هذا المنع لا يضر المعلل اذ اعتقد به لان المذكور به مثلا هما يعم الواجب فعلى تقدير
كونها متعلقة للرؤية يثبت مدعاه ان قلت وثبت ما يذكر يستلزم رؤية ذاته بخلاف رؤية وجوده
قلت المدعى امكان رؤيته على نحو امكان رؤية سائر المرئيات فتأمل والجواب انا قد بيناه
قبل لفظ انا قد بينا مفقود في اصل النسخة ولا حاجة اليه بل هو مخل لمنافاته لقوله والاصح معانه
لم يبين ذلك والتصحيح بانه اشارة الى ما ذكر في جواب الاعتراض الثاني من انه يعلم بالضرورة ان
متعلق الرؤية امر موجود تم قوله والاصح يجوز ان يكون داخلا في المدعى لانه ملحوظ فيما سبق
كما اشار اليه الشارح وان يكون فلا منافاة اصلا **قوله** وقد ابطلنا كما انضاف اليه ان الابطال
كان على تقدير كون العلة بمعنى المؤثر لا بمعنى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية ليس الحدوث هو العدم

السابق

السابق الاول وان يضم اليه ولا مجموع الوجود واللاحق والعدم السابق بل ان قال الحدوث
هو الوجود بعد العدم فمتعلق الرؤية هو الوجود لكن لم لا يجوز ان يكون المسبوقية بالعدم
شرطا هو جواب يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا اليس الاشتراك في الوجود بين الوجود
عند الناقض للوجود المطلق معنويا كالفظيا بالمعارف اذ دعوى تعدد الاوضاع بحسب تعدد الوجود
مكابرة بل مرادهم بالاشتراك اللفظي ان لفظ الوجود هو المشترك بينها اي يطلق على كل منها بدون
بدون ان يكون هناك معنى مشترك وضع لفظ الوجود بازائه بل الوجودات من قبيل الوضع العام مع
خصوص الموضوع له كما حقق في نظائره انما هو باعتبار ما صدق عليه بمعنى ان ما صدق عليه
احدهما صدق عليه الاخر كما صرح به المصنف فيما سبق وان ادعاه الشارح فيه ولذا لم يتعرض له هنا
وسياق الكلام على مراد المصنف بجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا فان الامور المشتركة
بين الجواهر والاعراض كالمقابلة والتحيز ونظائرها معلل بالوجود الحادث لا بالوجود فقط
بعدما ان الواجب فلعل المرئي كذلك لكن لا يلتبس على الفطن المنصف قال الامام في نهاية العقول
من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبطل اطلاق المحلول بل نعلمه بالضرورة
وهذه مكابرة لا نرتضيها بل الوجود علة الصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية وفي هذا النوع
تكلفنا شرحه واشرنا اليه في نهاية العقول الكلام هذا وقد يعترض الدليل المذكور بصحة المحلولية
بعالى انها مشتركة بين الجواهر والاعراض ولا مشترك بينهما يصلح للعلية سوى الوجود فيلزم صحة
محلولية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجاب عنه صاحب المقاصد بانها اعتبارية محضة لا تقتضي
علة دليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح لها
علة لان المانع عن ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج فاذا
واما النقض بصحة الملموسية فمعنوي وقد بحثنا ولا علاقة في صحة المحلولية وان كانت اعتبارية بمعنى
كونها معدومة في الخارج لكنها ثابتة للمخلوق في الواقع دون الممتنع فلا بد لثبوتها له واختصاصها
من علة فلا وجه لنفي اقتضائها للعلة وجعلها الامكان بل تعليل الواقع لا انها نفس الامكان فلا تعلل

الا بالذات واما ثانيا فلان تعلق الرؤية بشيء بمعنى كونه مرئيا كما يقتضي كونه من الامور العينية
لا من الاعتبارات المحضة كذلك يقتضي تعلق الخلق بشيء بمعنى كونه مخلوقا يقتضي كونه من جملة
الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون مخلوقة وبالجملة الفرق بين صحة المخلوقية
وصحة الملموسية في قوة البعض باحدهما دون الاخر مما لا وجه له واما ثالثا فلان الحدوث
متاخر عن صحة المخلوقية لانه وصف الوجود المتاخر عنها فكيف يكون علة لها واما رابعا
فلان اشتراك الملموسية بين الجوهر والعرض محل تأمل فان الاعراض لا يمس بها الا تبعا
لمحلها ويمكن ان يقال البعض بالملموسية المطلقة سواء كان بالذات او بالتبع قوله والمستعمل
بالى ان قال قلت قد يستعمل النظر بها كما في قوله تعالى فنظرة الى ميسرة من ان النظر هنا بمعنى
الامهال والتسويف قلت لفظ الى في الاية الكريمة ليست صلة للنظر بل لبيان المدة على ان
تقتضي حصر عطية اى جلبه الوامق من المقة وهى المحبة والهاء عوض من الواو وقد ومقه يمقه
بالكسر فيهما اى احبه فهو وامق وما قيل من انه اسم عاشق معروف يكنى به عن المطلق كالحاتم
عن الجواد فلا اعرف له وجها او بعد تسليم تاخر الشاعر عن الوامق المشهور فلا وجه للمصير
اليه بعد ما مر ان امكن عنه بوجه معنى حقيقي للعطاء ان قلت العشق فرط الحب لا نفسه فلعل
درجات الحب متفاوتة والعشق درجة منها فوجب حمله على الرؤية قال قلت [illegible] المغفور
بعد الحصر كما في قوله تعالى الا الى الله تصير الامور ونظائره فلو حمل على الرؤية لدل على انهم
لا يرون غير الله مع انهم يرون الجنة والنار ومواقف القيامة فوجب حمله على الانتظار
ولا محذور فيه لانهم لا ينتظرون سوى كرم ربهم قلت التقديم هنا للاهتمام ورعاية
الفاصلة لا للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على
عظم جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا الله تعالى [illegible] لا يرد [illegible]
الى سيف لا يخاف الحرب واعلم ان البيت المذكور منسوب الى الاعشى وقد طعن فيه الامام
الرازي بان فيه خطأ من جهة اللفظ والمعنى فان النعمة بالكسر [illegible] كما اعترف [illegible]

[illegible] الى [illegible] التصرف في الاصل [illegible] النظر الى الامور [illegible] عليها
ومنه قيل للمستطيب [illegible]
المضاف واقام المضاف اليه مقامه قوله والجواب ان انتظار النعم [illegible] عرض عليه بان حصول
الغم عند الانتظار من فعل الله تعالى فيجوز ان لا يفعله في الآخرة لا انه اذا رخوارق العادة على ان
الانتظار انما يفيد الغم اذا لم يكن الوصول الى المنتظر مقطوعا او رد بان الاية المذكورة في موضع
البشارة وذلك يستدعي كون المذكور من جنس ما لا يقارنه الغم في العادة حتى يشتد الرغبة عنه
الا يرى انه تعالى لم يرغب عباده الى الاشياء التي اعتقد وكونها لذيذة ولم يرغبهم بالدخول في
النيران وان كان يجوز عقلا ان يجعلها عليهم بردا وسلاما والانتظار لا يخلو في العادة عن نوع
غم لمداخلة الوهم وان كان الوعد صدقا فلا يناسب البشارة قوله الموت الاحمر يروى بالتوصيف
وبالاضافة فالاحمر على الكل بالراء المعجمة قيل موصوف [illegible] موته والظاهر ان الاول [illegible] ايضا
من الحمانة وهو الشدة وقيل هو على الراء المهملة [illegible] موت الشهداء والاول اقرب
كما لا يخفى وشعث ينظرون الى بلال اه الشعث جمع اشعث وهو مغبر الراس وبلال بن
حمامة مؤذن رسول الله صلعم والبلال ايضا كل ما يبل به الحلق من الماء واللبن والظماء جمع ظمآن
كعطاش جمع عطشان والحيا بالقصر المطر ولا يمنع حمل النظر المطلق اه فلو قيل في الغرض الاصلي
الا وان اى واحد الالاء والنظر بمعنى الرؤية يسقط الجواب المذكور واصح الاجوبة [illegible] وهو
ان لا يكون الى اسما بمعنى النعمة وان ثبت في اللغة الا انه لا يشك في بعده وغرابته واخلاله
بالفهم عند تعلق النظر به ولم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني
بل اجمعوا على خلافه ناجيه الله تعالى الاضافة للتشريف كما في بيت الله تعالى والرؤية [illegible]
اى فكذلك الكيفية القائمة بها والشزر والازوراء الشزر النظر بمؤخر العين غضبا والازوراء
العدول عن الشيء ولا ملزوم فيها ولو سلم فلا يفيد لعدم تصور التعليق في حقه تعالى [illegible]
ولو افاد فانما يفيد الاشتراك وانما اثبات الاشتراك بناء على الدليل غير مراد كون المجاز راجحا انما هو عند

الاحتمال ثم ان تقليب الحدقة غير متصور في حقه تعالى فمعنى ان المراد في الآية الكريمة الى الآخر
اعني الرؤية لم يصح من العرب نقل ان النظر ان يستعمل هذا او تعالى معناه كذا القول بعد قوله ثم
ينظرون اليك وهم لا يبصرون فوجب المصير الى المجاز قيل فيه تأمل لان الرؤية انكشاف مخصوص
وضمنه انكشاف مطلق لجواز ان يتجوز بها عنه وهو مطلق الادراك الغير المبهم عند المعتزلة
ايضا وايضا يجوز ان يكون التجوز في النسبة اي يتجوز في نسبة النظر الى الوجوه لشبهه الى النعمة
وعلى كل من الوجهين لا يتعين ما ذكره من المجاز فلا يكون مراده الا انه لانها واردة لبيان
النعمة ثم ان تطهير التقليب المطلق الضائع مراد اذ لا بيان للنعمة فيه فمعنى ارادة التقليب
مع الرؤية لخصوصه وانه مجاز بل وصحة ايضا او ورد عليه ان مسئلة جواز الرؤية عقلية وقد مر
ان الدليل النقلي لا يفيد القطع في العقليات والجواب انها نقلية وقد سبق في اول الموقف الاول ان
المراد بالعقليات ما يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء وصحة رؤية الله سبحانه كذلك فان العقل
يجوز ثبوتها لصحة الدليل على ثبوتها وكذا يجوز انتفاءها لو لم يدل دليل على المسلك
العقلي واثباته ومثل هذا الاجماع معد للسمعي فمع الاجماع الواقع في النقليات واحد على
الاجماع الواقع في العقليات وقيل اراد به الاجماع قبل حدوث المخالفين واما الاجماع بعده فلا
كاجماع المتأخرين فيما اختلف فيه الصحابة وفيه نظر اذ الاصح عند مشائخنا انه لا فرق بين
الاجماعين في افادة القطع انتهى ما صرح به في فصول البدائع فلا وجه لحمل الكلام عليه …
الاولى شبهة الموانع لانتفاء ان الاظهر ان يقال شبهة الشرائط لكن نظرا الى ان شبهة …
من عدم المانع الذي يتضمن تحقق الشرائط باسرها بالمعنى اللغوي كما انه امور اي شرائطها على ما
ذكره المص اي ثمانية والا فالمحقق انها عشرة على ما نقل من الشارح واعترض على انحصار
الشرائط فيما ذكر بانا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط
المذكورة في الحالين فلا يقال نرى ذكر ان لا … شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لا نعول … تكون
رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجيب …

قوله لم يصح من العرب فان قلت
الصواب ان يسلم هذا معنى قال
معناه كذا القول له ثم وتراهم ينظرون
اليك وهم لا يبصرون وحمله على
منع صحة خصوصية المعنى المذكور
اعني صحة نقله من العرب ليس
له كثير جدوى قلت ليس المراد في
الآية اثبات النظر وسلب
الابصار الحقيقي لان الضمير البارز
في تراهم راجع الى الاصنام فتأمل منه

الاربعين

الاربعين وشرح المقاصد فيكون ان يجاب عنه بالدور فان رؤية كل يتوقف على انضمام
اخرى لا على رؤية الاخرى وانما يلزم الدور لو توقفت رؤية كل على رؤية الاخرى والانضمام
كل على انضمام الاخرى ولم يلزم شيء منهما مما ذكره هذا او وجود رؤية كل واحد من الذرات عند
الاجتماع كلام يستطلع عليه والا لكون الشيء اه والاولى ان يقال هذا اشتراط … وكانه
اراد الجواز في ضمن الحصول للجواب بمنع الصحة بناء على انه في بيان الشرائط بعد صحة
الرؤية في ذاته فكما والمرئي بالمراة اي قوله انه مبني على ان صورة المرئي لا تنطبع في المراة فالمرئي
بها ماله الصورة وقد سبق دليله وان يجب الا الهوى كما في حكم المقابل بالاعراض المرئية بناء على
ان المراد بالمقابل المحاذي القائم بنفسه بعيد جدا وهو الجسم الملون اي بالكون القوي فلا
تنقض بالماء والزجاج الرقيق الذي له لون ضعيف مع انه يمكن ادراجه في حصول الكمال
او ادراجه مع عدم اندراج شيء من باقي الشروط فيه سيما عدم غاية البعد لا يخلو عن تمحل
كما لا يخفى وصحة الرؤية اي مع حصول الكمال بالتفسير الذي سبق اذ فرع … المعدود
من الشرائط الثمانية ليس مطلق صحة الرؤية حاصلا الآن فيه منع لان معنى السلامة حصول
مع مشروطه في الابصار فلم لا يجوز ان الاحصار مشروطة واذا كان بعد لانا نعول …
وايضا نوص سطح المرئي صحا لحسب … طرفاه اوسع من وسط لبعد الساوي المذكور …
نصف قالب اسطوانة او شكل مجسم … لا محاذاة الرائي … الا … مع اختلاف
الواقع … مخروط … القائلون بالانطباع لا يقولون بخروج الشعاع من البصر فلا يكون
المخروط الشعاعي امرا محققا بل موهوما كالمعدوم … على انعدام الرؤية
عند كون الزاوية في غاية الصغر وكونها كالمعدوم وما ذكره من اغلاط الحس … انها
انما يعدم … انعدام الزاوية بعضه … لان رؤية كل منها او بعضها … لان المرئي
عند الاجتماع هو الكل من حيث هو كل لا كل واحد من الاجزاء حتى ينافي الدليل المذكور …
المانع من رؤية كل واحد على تقدير الانفراد هو غاية الصغر وهذا المانع بالنسبة الى الكل واحد …

هذا ان

بالاجتماع نعم حصل المجموع عظم تحقق سببه رؤيته وكونه ... مستلزما للرؤية بعد
بحل المنع فليتأمل وهو باطل قطعا والا لكان يجب ان يرى الجسم في القرب ضعف ما ... خلاف
الواقع اي منقوض اي الطالب المراد به البعض التفصيل عن منع مقدمة معينة من ... الاستثنائي
وهي ان اللازم باطل مستندا بلزوم مثله في جملة العاديات مع انه لا سفسطة فيه قطعا لكن فيه بحث
لجواز ان يقول المستدل بالتجويز ان يكون محتملا عندنا كما في الظن ونحن لا نورد النقض بالعاديات
اذ لا نجوز نقائضها بحيث الطرف في الظن بل الجواب منع الملازمة المستفادة من قوله والا
لجاز ان يكون بحضرتنا الخ واعترض ايضا بان قولهم يلزم تجويز جبال لا نراها يحتمل معنيين
احدهما تجويز شهودها في الواقع ونحن لا نراها والثاني تجويز ان لا نراها على تقدير شهودها ولزوم
الاول المشروط اتفاقي لا عقلي ولزوم الثاني عقلي للنفس كونه تمام علة الرؤية فاذا لم نرها مع
تمام علته لم نر الاخر والطالب بهذا هو مراد المستدل فلا نقض بالعاديات والتخلص عنه منع تمام
العلة والشرط وانت خبير بان المتبادر من العبارة هو الاحتمال الاول واليه اسبق كلام
الشارح عليه ثم ان النقض على الاحتمال الثاني متأت ايضا اذ السفسطة في نفي تجويزنا
لا نراها على تقدير شهودها كالسفسطة في نفي تجويز نقائض العاديات وان صرحنا بانتفاء الجوف
في الصورتين فليتأمل لو وجب الى الجزم الخ اعترض عليه الابهري بانه لا يلزم من كون
شيء مستندا الى شيء اخر وجوب عدم حصول العلم به الا بعد العلم بذلك الاخر لجواز ان يوجد
طرق شتى يحصل العلم به بكل من تلك الطرق كيف ولا يلزم من نفي الدليل المعين نفي المدلول والجواب
ان الاستدلال لا يتوقف على انحصار مأخذ الجزم فيما ذكر اذ لو لم ينحصر لم يلزم من انتفاء ذلك المأخذ
تجويز الجبال المذكورة لجواز ان يجزم بعدمها من طريق اخر ولانه يجب اما ان يكون نظريا
ان قلت يجوز ان يكون الاخذ بطريق حدسي فلا يلزم النظرية قلت هي ليست من الحدسيات
العامة لانها مشروطة بكثرة المشاهدة وهي ليست كذلك وليست من الحدسيات الخاصة
اي بالنسبة الى من لم يؤت قوة قدسية لانها عامة لكل احد حاصلة من العوام والصبيان على انه بعد

تسليم

تسليم النقض ولزوم نظريته بالنسبة الى العامة وهي التي ادعى بطلانها بقي فيه بحث وهو انه
يجوز ان يكون من القضايا الفطرية القياس التي قياساتها معها لحصول الجزم بها لمن لا يخطر بالبال
ذكر الدليل لم يرجع الى الوجه الاول والثاني الاعتراض لجواز ان يكون الحكم ضروريا ولم يسلم نظريته
كادراك البصر فانه ضروري وقد علل بخروج الشعاع من البصر وانطباع الصورة واحتج عليه
محليه ان المراد ان كان المراد نفي الحكم العقلي فذلك بعض نظريته وان كان المراد نفي الحكم
اعني انعدام الجبل فلمسه عدم خلق الله تعالى اياه وطلب ... في السابق ... احتمال في اسم
الرؤية والشاهد الاول ان سلم الاتحاد في المهية ويجوز اختلاف المشبه وطلب الكلي ... اذ على
القول بعادية ما من الرؤيتين يتأتى للمعتزلة ان يقولوا انزاعنا انما هو في هذا النوع
من الادراك لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم
الضروري كما وقع في بعض النسخ لعل منشأ الغلط توهم ان الشبهة الثانية المقررة ثلث
ايات بلا شبهة وليس كذلك كما دل عليه قوله الثالثة الرابعة في اثناء المدائح لان ما قبله
وهو قوله بديع السموات والارض الى قوله وهو على كل شيء وكيل مدح وما بعده اعني قوله
وهو اللطيف الخبير مدح ايضا ان قلت دل الدليل على ان المذكور في اثناء المدائح قلت هو انه
لو قال قائل زيد فاضل عالم يأكل الخبز شجاع كريم فانه يستقبح جدا ولو قال بدل قوله يأكل
الخبز ... يحسن الكلام فعلمنا ان المذكور في اثناء المدائح يجب ان يكون مدحا وما كان
من الصفات اما وردت شبهتهم اولا على ما زعموا من ان التمدح بنفي المرئية ... ان
المرئية نفيها ليست من الصفات العقلية اتفاقا اذ ليس من قبيل التأثير وسيتقرر في تحقيق
الجواب على ان التمدح راجع الى خلق ضد الرؤية وهو من الافعال كما ان خلق الرؤية فيها كمال
مدح لم نقل ان الرؤية المحيط لتوهم معنى اللحوق فيه كان البصر قطع المسافة بينه وبين الشيء
حتى بلغه ووصل اليه واما ابصار الشيء الذي لا يكون في جهة اصلا فانه لا يتحقق فيه معنى البلوغ
عكسنا العضد ... على ... انه حجة لنا لا علينا كما ادعاه الخصم فالمعنى لا يدركه بعض

الابصار انما يستقيم اذا كانت المهملة مرادفة للجزئية وكونها في قوتها لا يقتضي المرادفة ولهذا
اعترض عليه بان الجنس في حيز النفي يفيد العموم ايضا فالحق ما جاء في الرجل وان الاحتمال العموم السلب
وسلب العموم عند قصد الاستغراق فكيف يعكس القضية على تقدير حمل اللام على الجنس لو ثبت الرؤية
لان في الاعتراض اذ يصير الايراد حجة لنا المرادفة حيث سلم رجوع قيد القضية الى النفي كما ان رجع المستدل
قيد العموم على تقدير الاستغراق اليه فتامل بالمفهوم اى بمفهوم المخالفة فانها سالبة مطلقة
لا دائمة وكما يستدل به سابقا على انها دائمة من ان ايجابها لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيد سلبها ما
يقابله وجوابه انه انما يتم اذا كان التقابل بينهما تقابل التناقض وهو ممنوع فان القضية الموجبة المطلقة
العامة الموجبتين ولم يوصف في الوجه بعكس مع ما فيه من بل لما يحتمل بحملها المستعمل حسب
ما ... قائم الدليل عليه ان قلت قد اشار الشارح الى دليل وقد ذكرت وجه الاعتراض
قلت ذلك الدليل انما يدل على التمدح بنفي المبصر به لا بنفي الرؤية والفرق قد سبق والجواب الاول
لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل التمدح فيه نظر اذ الحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح
بنفيه كيف وقد ورد في القرآن التمدح بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد مع امتناعهما
في حقه تع اذ لا مدح للمعدوم اعترض عليه بان ذلك انما هو لعراه عما هو اصل الممادح والكمالات
اعني الوجود وجوابه ان المدح بجهة لا ينافي الكمال من جهات اخر وكذا النقصان من جهة لا ينافي
المدح بغيرها واي المدح للممتنع اعترض عليه بانه يحتمل ان لا يزول به عدم الرؤية لان
زوال ما به التمدح نقص فيلزم ان لا يرى في الاخرة والجواب ان ذلك فيما يرجع الى الصفات والتمدح
بنفي الرؤية يرجع الى التمدح بخلق ضدها وهو من قبيل الافعال كما ان خلق الرؤية ايضا كذلك
لولا انزل علينا الاية لو للتمني لا للشرط وقوله تع لقد استكبروا ليس جوابا بل لولا ان لو للتمني
لا تطلب الجواب بل اللام جواب للقسم المقدر والمعنى والله اعلم والله لقد استكبروا وافي هذا القول
وليس يبني لانه يقتضي ان يكون لا انزل ولا ضرورة الى اراد ذلك به فلولا حرف التحضيض اذا ادخلت
الماضي كانت للوم على ترك الفعل واذا دخلت المستقبل كانت للحث وجاز ان يراد

اى عاقبهم بذلك الظلم واجاب بعض شراح الكتاب عن هذه الشبهة الثانية بان مقتضى هذه
الايات امتناع الرؤية في الدنيا ولا نزاع فيها علينا ولا نعلم منها عدم جواز الرؤية مطلقا ولا
عدم الوقوع في الاخرة وهو محل البحث وفيه نظر لانه اذا سلم دلالة الايات على امتناع الرؤية
في الدنيا ثبت مطلوبهم لانها اذا امتنعت في الدنيا امتنعت في جميع الاوقات لان امتناعها ليس الا لحكم
ثابت له اما لذاته او لصفته لازمة له فلا يتصور زواله وطريان الامكان لطلبهم الرؤية تعنتا
وعنادا او ايضا جاز ان يكون الاستعظام لطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة
على ما هو قياس حال الاجسام والاعراض كقوله تع ولن يتمنوه ابدا لا يخفى ان لفظ هذه الاية
ظ في التابيد ولما تحقق انهم يتمنونه في الاخرة علم ان المراد التابيد بالنسبة الى الاوقات الدنيا فمنع
ان التابيد مطلقا والشارح هذه الاية مجازا مثل اللهم الا ان يقال التابيد الممنوع دلالة لن عليه هو
التابيد بالنسبة الى جميع الاوقات فتامل او بان سال رسول الله صلى الله عليه وسلم ... التكليمات في الجمعة وان لم يرده
النص وكانه فان حصر التكليم الحقيقي في الاثنين لم يرد فيه نص ولا اجماعا فقيل حصر التكليم في الامور
المذكورات انما هو في دار التكليف جمعا بين الادلة ونحن لا نقول بالرؤية فيها ويؤيده ما قيل في
سبب نزول الاية ان اليهود قالوا لنبينا عليه السلام الا تكلم الله تع وتنظر اليه
ان كنت نبيا كما كلمه موسى عليه السلام ونظر اليه تع فلا نؤمن بك حتى تفعل ذلك فقال عليه السلام لم ينظر
موسى الى الله تع فنزلت الاية لتصديقه عليه السلام فتامل والجواب ان التكليم وحيا لا يكون
حال الرؤية بل ينبغي ان يحمل عليها ليصح جعله قسيما لقوله او من وراء حجاب اذ لا معنى له سوى كونه
بدون الرؤية كذا في تفسير القاضي وشرح المقاصد وفيه بحث لان الحصر المذكور لا بد ان يكون شاملا
ولو حمل الوحي على حال الرؤية والحجاب على عدمها لم يبق حالة خارجة عنهما وقد يقال معنى التكليم من وراء
حجاب ان يرى شيئا ويسمع منه كلام الله تع بلا كسب له فيه كشجرة موسى عليه السلام في الوادي الايمن
فيصلح قسيما للارسال والوحي فان الوحي يكون بالقاء في القلب اما في اليقظة او في النوم
غير معلوم للبشر اى في الدنيا وهل يعلم في الجنة بعد رؤيته وفيه تردد الاول المعلوم له اعراض

عامة اي لم يرد علينا انا لا نم ان معلوم كل واحد مما ذكرتم ومن ابن لكم الاحاطة بافراد البشر معلوم لهم
لان الاضافة يطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها فالاولى هي الاضافة الحقيقي والثانية
المشهوري كما سبق وكونه تعالى خالقا وعالما مثلا من الاول لان الخالقية بالنسبة الى المخلوقية و
بالعكس وكذا العالمية فقول الشارح فان هذه الصفات اشارة الى كونه خالقا وكونه قادرا وكونه
عالما كما هو الظاهر من المتن والمقصود من التعليل اعني قوله لان الاضافات هو التنبيه على انها
لا تختص بمعروض النسبة المتكررة حتى لا يصح التمثيل بها على النسبة وقد يجعل الاشارة الى الخالق القادر
والعالم ويحمل كلام الشارح على ان التمثيل بمعروض النسبة وكانه مبني على ان المقال انما يستفاد من
حيث الكلام ولا يلزم ان يكون مدلولها وهو على البعد لو صحة بعد لا يحتاج الى التصحيح الله سبحانه و
الخالق مثلا مضاف مشهوري بمعنى المركب من العارض والمعروض لا بمعنى النسبة على ما هو الحقيقة
ولا ضرورة الى التقدير معها قال الآمدي ان المقصود من نقل كلامه بيان انه لم يرد العلم والقدرة
من الاضافات فلا يكون كونه تعالى عالما وقادرا منها لا يوجب العلم بحقيقته المخصوصة لا بعلم الوجود
على الذات عند كثير من المحققين فالعلم به علم بها لانا نقول معنى العلم بالوجود التصديق بانه
موجود وهذا لا يستدعي تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في ساير الصفات
على ان يمنع ان ايجاب العلم بتضمن الدلالة ولذا اورد المص لفظة على واشار اليه الشارح بقوله
الثاني ان كل ما يعلم منه تعالى يرد عليه مثل ما ورد على الوجه الاول الخ انه انما يتم على مذهب
من يقول لا حقيقة له تعالى بل تشخصه عين ماهيته والا فهذا الدليل على تقدير تمامه انما يفيد
انتفاء معلومية هويته لا انتفاء معلومية حقيقته تعالى والظاهر ان الكلام فيه والزام القايلين
بامتناع معلوميته تعالى بكونه امتناع اكتسابه تعالى بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان
الرسم لا يفيد الكنه على ان الشيخ الى يعرف بالحد والرسم والقايلون بحصول المعلومية يقولون
انه لا حقيقة له سوى انه ذات واجب الوجود بحيث يكون عالما قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من
الصفات لا يمنع تصور الشيء بكنهه ولذا احتاج الى الحكم عليه بان من جملة ما علم منه الوجه الخ

بادلتها

بادلتها العاطفة ومع اعتبارها لكن لا يتصور الشركة ولولا الافتقار لكان ان يتوهم واجيب بان
هذا ايضا كلي اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا الجواب بمنع حصر الموجودات
منع الحصر انما يتم لو جعل الذي هو بمعنى البدل هي بالنسبة الى عموم الناس كما اشار اليه الشارح لكن
ان تقرر الجواب بمنع عدم البداهة ايضا فتامل ان افعال العباد الاختيارية الخ
ان الافعال الغير الاختيارية للعباد مخلوقة له تعالى كما هو المشهور ولان الكلام اللفظي
القائم بالنبي عليه السلام على تقدير حدوثه مخلوق له تعالى ايضا اما عندنا فظ واما عند المعتزلة
فاما ان ينفي اختياريته او يستثنى عن الكلية كما مع ما فيه وتحقيق الكلام تمام البحث
نعم الحيوانات العجم ايضا كما صرح به ابكار الافكار ونقد المحصل لم يكن للنزاع في افعالها الاختيارية
كثير فائدة لم يتعرض لها وقال ان افعال العباد الخ فاذا لم يكن هناك مانع الى فان
قلت هذه الشرطية مستدركة فان الكلام مسوق على قواعد اهل السنة والقدرة عندهم
مع الفعل البتة فبعد ايجاد القدرة في العبد لا محال لا مانع اصلا قلت لعله لما فاذا لم يكن
هناك مانع مفرعا على ايجاد القدرة بل على جريان عادته تعالى بان يوجد فيه ذلك والمعنى
لما كان عادته تعالى جارية بذلك فاذا لم يكن مانع لصدور الفعل عن العبد اوجد تعالى فيه
فعله مقارنا لايجاد القدرة فعلى هذا الاستدراك فتدبر وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
قيل عليه ثبوت القدرة انما يعلم بانها من الفعل ولما لم يكن لقدرة العبد اثر عند الاشعري
فمن اين يعلم ثبوتها ويرد على الجبرية النافين لها مطلقا والوجدان انما يشهد بثبوت
الشعور والارادة فينا وليس بشاهد للقدرة والجواب ان الضرورة تشهد بوجود القدرة
منضما الى الارادة في الافعال الاختيارية دون غيرها وان لم يشهد بتاثيرها كما سيصرح
ابي الكثير منهم احترازا عن البخاري كما سيظهر بل عن ابي الحسين ايضا كما يقتضيه كلام
المص ان كان محل بحث فلا حاجة بل باحسان لاخفا انه لا يظهر من المتن فرق بين مذهب
المعتزلة والحكماء لان المعتزلة قائلون بان الله تعالى خالق القوى والقدر كما اشار الشارح الى

الفرق بينهما بان وقوع الفعل عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الحكماء على سبيل الوجوب
لكنه عند تمام لا بمعنى عدم الايجاب انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرايط من الارادة
وغيرها فليس الا الوجوب اللهم الا ان يقال مذهب المعتزلة ان صدور الفعل عن المختار ولو بعد
تمام الشرايط على سبيل الصحة دون الوجوب بناء على كفاية الرجحان في الوقوع وان كان مرجوحا
عند المحققين كما سلف وههنا احتمالان اخران احدهما ان يقال ذات القدرة لا توجب الفعل
عند المعتزلة اى الايجاب من التعلق الذى يجوز ان يوجد بدله تعلق اخر وعند الحكماء ذات
القدرة توجب التعلق المخصوص الموجب للفعل بان يكون القدرة المؤثرة عندهم مع الفعل
كما ان القدرة الكاسبة عندنا كذلك والاحتمال الثانى ان مراد الحكماء بتعلق قدرة الله
سبحانه بقدرة العبد تعلقها بها من حيث تاثيرها في الفعل حتى تكون قدرة العبد الة
لقدرة الله تعالى وهى توجب الفعل بواسطتها وعلى هذا يحصل الفرق بين مذهب الحكماء والمعتزلة
وبدفع الاعتراض على القاضى بانه لا معنى لنفى كون قدرة العبد متعلقة لقدرة الله تعالى لكنه
خلاف ما اشتهر من الحكماء من اثبات القدرة المؤثرة للعبد بالنسبة الى افعاله الاختيارية كما يفهم
من الضابط المذكور ايضا وعليه يحصل الآمدى في ابكار الافكار على ان فعل العبد عند
الحكماء واقعة بقدرته مع تصريح المص بانه موافق للحكماء في المذهب فالاظهر ان
الفرق بين المذهبين انما هو باعتبار ان خلق الله تعالى قدرة العبد عند المعتزلة بالاختيار
وعند الفلاسفة بالايجاب وجوز اجتماع المؤثرين على اثر واحد قيل لعل مراد
الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتاثير واذا انضمت اليه قدرة الله تعالى صار المجموع
مؤثرا في الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر او صارت قدرة العبد مستقلة بسبطها
الاعانة وعلى هذا لا يرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على اثر واحد لكن المشهور
من مذهبه ما ذكره الشارح بصفة اى بكونه طاعة ومعصية يرد عليه ان هذه الصفة امر
اعتبارى يلزم فعل العبد من موافقته لما امر الله تعالى به او مخالفته له فلا وجه لجعلها اثر القدرته

كيف لو قيل بوجود الصفة المذكورة واستنادها الى قدرة العبد لكان العبد موجدا لبعض الاشياء
وهو بعض مذهب الاعتزال ويحتمل ان يقال كون الفعل طاعة ومعصية امر خارج بالنسبة الى محله
نسبه الى قدرة العبد وان لم يشاء فيها وقال الحكماء وامام الحرمين اه قال شارح المقاصد
هذا النقل من الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره
ان المؤثر اما قدرة الله تعالى اه فيه بحث لان الترديد اما في المؤثر الغريب في الفعل فلا يستقيم
في قول الفلاسفة والامام واما في مطلق المؤثر فلا يتم الانحصار في قول المعتزلة لان القدرة الحادثة
اثر القدرة القديمة وان اختير الاول وجه بان مجموع القدرتين مؤثر قريب في الفعل
وان كان القديمة وحدها مؤثرة بعيدة قلنا بعد تسليم صحته فكذلك عند المعتزلة وبالجملة لم
يظهر فرق بين مذهب الفلاسفة والمعتزلة مما ذكره والتفصيل السابق لم يظهر من هذا
الضابط الضايع لو ذهب المعتزلة الى ان قدرة العبد صادرة عنه ايضا لكن لا بطريق
الاختيار ليلزم التسلسل بل بطريق الايجاب لظهر الفرق بين مذهبهم ومذهب الفلاسفة وصح
ما ذكر من الضابط لكن هذا خلاف ما اشتهر منهم والله اعلم وهو مذهب القاضى قيل هذا
مشكل لان المفهوم عدم كون احدى القدرتين متعلقة للاخرى اى اثرا لها ونسبة هذا
الى القاضى بعيد فلا بعد ان يقال مقصود المص ضبط الاحتمالات العقلية ومذهب القاضى فرد
من الاحتمالين والاخير مما لم يذهب اليه احد الا ان في الانحصار فيما ذكر نظر والجواب يحتاج الى
ادنى عناية يشهد بها السياق ويمكن ان يقال المراد من قوله واما مع كون احدهما متعلقة
للاخرى ان يكون احدهما فقط متعلقة للاخرى اى لا يكون اصل الفعل ولا وصفه متعلقا لها
فالنفى الذى هو مذهب القاضى راجع الى قيد فقط لان القدرة القديمة عنده كما تتعلق بقدرة
العبد على اصل الفعل تتعلق بوصف الفعل ايضا لما من شمول قدرته فيه بحث في هذا
المذكور فيما من شمول الجواز لا شمول الوقوع اعنى ان تكون الكل واقعا بالفعل بقدرته تعالى
ثم ان شمول الجواز انما يستلزم شمول الوقوع اذا تم دليل التمانع لكن ما ذكره الشارح

في بحث القدرة من هذا الموقف جوابا عن قول الجبائي يدفعه بان خلق الدليل في الخالق
المخلوق فالوجه الاول لا يدل على المدعى لوجوب ان يعلم تفاصيلها اصل هذا الدليل الكسب
الصادر في اشتراك الخلق والكسب في العلة المقتضية لكمال العلم وهو القصد وبالقصد والاختيار
واجيب بان القصد الاصلي موجب للعلم دون الضمني والمشي انما وضع مثلا مقصود اصلي
فيجب الشعور به في الخلق والكسب بخلاف تحركات العضلات المقصودة في ضمن المشي وقصد
الايجاد اصلي لكل ما يجب الكسب بما اتى به لا القصد بحكم لعطه من هذا ساعون في كما في
قول الشاعر وليست لاكثر منهم حصى فلا يلزم الجمع بين اللازم ومن في وافعل التفضيل
والاختيار ان جر عطفا على القصد فمشترط فيه الوقوع ولا اصل لغو يتعلق به
وان رفع بالابتداء على ان يكون ساويا القصد بحسب الوقوع قوله لاجل القصد
فلان النايم قد يفعل باختياره هذا على راى من لا يجعل النوم ضد القدرة لكن فيه
بحث وهو انه قد ذكر الان ان القصد لا يتصور بدون العلم ولا شك ان النوم مضاد
للعلم فكيف يجعل اختياريا ولا شعور بها فان قيل الشعور بالشيء لا يستلزم الشعور
بالشعور فضلا عن دوامه اجيب بانه وان كان غير مستلزم الا انه يحصل بمجرد الالتفات
عند حصول الشعور بالشيء ولذا قيل انه علم ضروري يتبع النظري والمحرك لاصبعه يتأمل
في تفاصيل اجزائه عند التحرك ولا شعور به فلا يكون له شعور بالتفاصيل ولا حركة الاجزاء
وبه لعلم يندفع الاعتراض في صورة النوم فسد باب اثبات الصانع سنذكر
ان هذا الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي الموجب في الفعل الاختياري فلا يتجه
ان ترجيح الفاعل المعلول بلا داع يوجبه لا يستلزم جواز وجود الممكن بلا موجد ليلزم
انسداد ذلك الباب ويكون الفعل عنده واجبا لا خفاء ان مجرد كون المرجح من غير
العبد ينفي اختياره فعله بطريق الاستقلال فلا وجه لقوله ويكون الفعل عنده واجبا
لكن لزوم كونه اضطراريا لا دخل يحتاج اليه فلذلك ذكره اولا ان الاستقلال الذي يدعونه

بمعنى ان العبد متمكن من ايجاد الفعل وتركه ولو بعد تحقق المرجح لا انه مستقل بالكلية
وهم قائلون بان الله تعالى خالق القوى والقدر ثم كون ذلك المرجح الموجب من العبد لا
يكون باختياره ينافي الاختيارية فلا حاجة الى نفيه فتامل لا احتياج بالطريق الاستقلال
كما ادعوه فيه دلالة على ان هذا الوجه انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال
العبد في افعاله واستنادها الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس بموجد
لافعاله واورد عليه ان هذا سعي الخ فيه بحث لما صرح به من ان هذا الاستدلال
الزام للمعتزلة القائلين بوجوب الداعي في الفعل الاختياري وهو المراد بالمرجح في الدليل
ونحن لا نقول به فكيف يتوجه الايراد علينا بامكان اقامة الدلالة بعينها في قدرة
الله تعالى فمن يحكم ان سعيه في الجواب بان حاصل الايراد من طرف المعتزلة انكم تدعون
انا اخطانا في دعوى استقلال العبد في افعاله الاختيارية للدليل المذكور الدال
على اضطرارية افعاله وهذا الدليل يجري في افعال الله تعالى مع انكم معترفون باننا
مصيبون في دعوى استقلاله تعالى وافعاله وكونها اختيارية فالاقرب في الجواب ان يقال
التغيير اليسير لبعض مقدمات الدليل لا يقدح في بعضه كما سلف فكانه قال لو لزم
اضطرارية الفعل على تقدير توقفه لترجحه على الداعي لزمت على تقدير نفي الاختيار
فيه لامكان اقامة الدلالة بعينها ايضا فيلزم ان لا يكون الله قادرا مختارا انتهى
قوله في الجواب يتوقف على مرجح هي الارادة الجازمة فيه انه لا يلائم السباق اذ قد
عرفت ان سياق الكلام على ارادة الداعي من المرجح واصل الدليل بل ينتهي الى مرجح
قديم فيه ان المراد بالمرجح القديم هو الارادة القديمة كما دل عليه قوله وقد عرفت
جوابه فلا يلائم السباق اذ قد تحقق باعتراف ان مبنى الكلام على وجوب الداعي في الفعل
الاختياري بل على غيره فيه بحث وهو ان انتفاء صدور المرجح عن العبد باختياره لا
يستدعي صدوره عن غيره لجواز ان يكون صادرا عنه من غير اختياره بلا لزوم التسلسل

وقولهم كل حادث مسبوق بالاختيار متفرع على ان لا مؤثر في الوجود الا الله تع والا فالاحراق
الحادث يستند الى النار الحادثة بالايجاب وذكر هنا اول المسئلة اللهم الا ان يبنى الكلام على اعتقاد الخصم
بصدوره عن غيره فتامل يتطرق الدناسة الاصحاب بعني فلا فرق ح بين افعال الله تع وافعال العباد
في الاضطرار نعم بينهما فرق باعتبار ان الله تع مستقل في افعاله الصدور والمرجح عنه تعالى والعبد ليس بمستقل
في افعاله الصدور المرجح عن غيره والحق ان الفعل وان وجب بعد تعلق ارادته تع لا يلزم الاضطرار لان التعلق
ليس لازما لها بل هو مسبوق بتعلق اخر الى نهاية كما مر مرارا وقد لا يسبقه تعلق آخر فلا يتعلق بالفعل
ولا يصدر مثله وارادة العبد لانها مخلوقة الله تع وواجب كونها مع الفعل بالدليل الذي مر في موجب
الاعراض فتامل واعلم ان هذا الاستدلال لا حاجة اليه اذ الجواز ان يعمم المرجح المذكور في الدليل
الى الداعي والارادة الجازمة ثم لما كان اختيار العبد بمحض خلق الله تع ووجب مقارنته لتعلق بوجوده
لزم الانتهاء الى الاضطرار انه لا ارادة منه فيه بحث اذ لا يلزم من عدم توقف ارادته على
ارادة اخرى ان لا يكون الا ارادة لا بالاختيار وكذا ان يقول سيصرح بان الوجه في هذا المقام
سلب الاستقلال وذا يحصل على تقدير صدور ارادته منه بالايجاب في استلزامها الفعل وفي قوله لا ارادة
منه انها ليست منه بالارادة محل سد مع البحث كما هو مذهب الاستاذ والامام الحرمين عدم
الاستقلال عند الاستاذ واما عند امام الحرمين فلان قدرة العبد لما كانت موجبة للفعل على انه
لم يكن هو مستقلا في فعله بمعنى التمكن من فعله وتركه فرجا بالوفاق اي في نفي الاستقلال ولا
مرجبا لمثله الايجاد الا بخير الله تع عند حصول الارادة الجازمة اي مع اعترافه بانها من
غيره وكذا الداعي الذي يتوقف عليه الفعل كما هو المذهب عندهم فان الداعي عبارة عن العلم
بالمصلحة ولا قائل بان العلم مخلوق العبد فكسائر العاديات قيل هذا يؤدي الى القول بوجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصي كما ذهب اليه المعتزلة لا كاب العادة ذكر لان قسمة العادة الى الوجوب
وغيره لم يعهد عن احد ولا وجه له ايضا والجواب ما او لا فلجواز ارادة السلطان من قوله فكسائر
العاديات اي حسبها والتنظير في مجرد عدم اللزوم العقلي واتجاه السؤال لا لانها من قبيل العاديات

منه لجواز ان يكون منه

واما ثانيا فهو ان مراد المعتزلة من الوجوب عليه تع لزوم القبح العقلي في تركهما وهو الذي
يجب فيه واما وجوب ثواب المطيع بمعنى الوعد فلا ينكره كيف وقد وعد من قائل ما سدل القول
لدي فان قلت دوام الرب في اكثر من يشترط في العاديات كما مر فكيف يكون عفو العاصي منها قلت
الاكثر بالنسبة الى عامة المكلفين هو عقاب العاصي وان كان بالنسبة الى المذنبين من اهل الايمان
هو العفو على ان يكون عقاب العاصي من العاديات على تقدير المعاملة بالعدل واما اذا عومل بالفضل
فلا دواعي العبد الى الفعل واختياره فيه بحث لان العبد محل للاختيار لا منشأ له عند الشيخ
الاشعري على ما اعترف به سابقا من ان الاختيار ليس من العبد والا لسبق باختيار اخر وقيل معنى
يجعل الامور المذكورة دواعي بالنفي الاختيار بل الانسب لمذهب الشيخ ان يقال التكليف والبعثة
مثلا ليكون معدا للعبد لخلق الداعي والارادة فيه ويمكن حمل عبارة المص على هذا لكن عبارة
الشارح تأبى عنه واعترض بان العلم تابع له وقد يجاب عنه بان المراد من الوجه لا وان
الله تع اذا علم في الازل ان العبد يختار فعلا ابدا فعلا معينا ويتصف به لم يكن سر من
وقوع هذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه فيما لا يزال والا انقلب العلم جهلا فعلم علمه تع
بوجود شئ يستلزم وجوده بحسب استلزام السبب لا عكسه حتى لو يرد الاعتراض اذ الكلام
هو تبعه بحسب تعلم فيه وتخصص هذا القيام هو ارادته تع فالعلم تابع للارادة لا بالعكس
وما اراد عدمه اي امتناعه اوسطه وهي لا بد من الوجود والعدم لكنه عدم مستحق عندنا وان جوزه
المعتزلة كما سيأتي لم الاولى ان يقول وما لم يرد وجوده لم يقع قطعا لان ما لم يقع قطعا يكون
عدمه ازليا فذكر العدم ليس مرادا والا لكان متحددا ويرد عليه النقض بالباري تع لان
ما اراد الله من افعاله النفسية وقع وما اراد عدمه لم يقع فلا قدرة واجيب بان وجوب وقوع ما اراد
بارادته لا ينافي قادريته واما وجوب مراد العبد او امتناعه بارادة الباري فينافي قادرية
العبد وانت خبير بان الكلام في المنافي للقادرية بمعنى التمكن من الفعل والترك والفرق تحكم بحت
فتامل الثالث الفعل عند استواء الداعي الخ فيه بحث لان طريقة الاشعري لا لغير الحكيم ونفي البعد

وغيرهم لا يقولون بتوقف فعل الباري على الداعي فلا وجه للوجه الثالث اللهم الا ان يقال
بعض توابع ابي الحسين يوافقه في وجوب الداعي كالفهم ضرورية المبحث والالزام عليهم
دخل ان وجوب الفعل الخ هذا الحل لصاحب الاربعين وفيه بحث لان شيئا من الداعي والقدرة
اذا لم يكن من العبد كما هو مذهبهم ووجب الفعل بعدهما كما هو مذهبهم لم يتحقق المقدورية
لانه تع اخبر بانه لا يؤمن ابي لهب قوله تع سيصلى نارا ذات لهب ما يدل على ذكر لجواز ان يكون
صليها للفسق على انه يجب ان يحمل الايمان المنفي على الايمان الموافاة اللهم الا ان يستفاد انه
لا يؤمن اصلا من خبر الرسول عليه الصلوة والسلام والاسناد الى الاخبار الى الله سبحانه لان الرسول
ع م ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وهو تصديق لما علم من لغة خلافه ونحوه وانه
محال لا يخفى ان مجرد التصديق بما علم من لغة خلافه ليس بمحال الا يرى ان من اعتقد بان
العالم قديم مامور بان يصدق بانه حادث ويبدل الاعتقاد اليه ولا استحالة فيه مع انه تصديق
بما وجد من لغة خلافه بل الاستحالة فيما نحن فيه انما نشاء من خصوصية المقام حيث لزم فيه
الجمع بين التصديق وعدمه وهو محال بالضرورة وذلك لان الايمان بانه لا يؤمن يتوقف
على ثبوت عدم الايمان فيه لان الايمان وعدمه من افعال القلوب والتصديق بفعل القلب
يتوقف على ثبوته في القلب فيلزم من وقوع المكلف به الجمع بين الايمان وعدمه ولا ان ان
هذا الخبر مما علم ابو لهب انه قيل لا نسلم ان سماع هذا الخبر ممكن له وانه بالتصديق التفصيلي
على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين النقيضين وان لم يقع وهو المطلوب العز
هذا هو جواب التام ولكن ان نقول لا نسلم انه مكلف بالتصديق التفصيلي على تقدير العلم بهذا الخبر
ويؤيده ما قال ابن الحاجب من ان المكلف اذا علم ان المكلف به لا يقع لا يجوز تكليفه
فان قلت فاذا لم يكلف لزم ان لا يعاقب والقول بان التكليف ولا كان فلا جهة له لان الساقط
لا يعود قلت المعلوم يقينا هو انه معاقب بالفعل لعدم اثباته بالتصديق الاجمالي الذي هو به
واما انه كان يعاقب على ذلك التقدير ايضا فلم يسلم التكليف واقع بمعرفة الله تع وبحث

لان

لان الظاهر ان المراد من الموصوف موقوف وجوده تع ولا شك ان الرهوى الغاني للصانع مكلف بان
ينظر ويعرف وجوده فالوجه الكامل دون ففامل الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد بالسبب
نالوا ليل ان الكل بقضاء الله تع وقدرته وجب جعل هذه الالفاظ مجازات عن السبب العادي او جعل
هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في نفي امير المدينة اي عملكم بنى على
ما ذهب اليه سيبويه من ان ما مصدرية للاستغناء عن الحذف ولو جعلت موصولة لم يتم الاستدلال
الضال لان كلمة ما عامة تتناول جميع ما يعملونها من الاوضاع والحركات وغير ذلك وفيه على تقدير
جعل ما مصدرية ايضا يحتاج الى جعل اضافة عملكم لافادة العموم والا فالعمل بمعنى المعمول والمصدر
على مثل السرير بالنسبة الى النجار والاخلاق ان انه مخلوق له واورد عليه انه لا اضافة يصح تصور
جعلها بمعونة المقام على الاستغراق ثم انه لا حاجة اليه لان العمل هنا بمعنى المعمول الذي هو
الحاصل بالمصدر وهو لا يصدق على مثل السرير فلزم معدودين العادرين فيه نظر اذ
للخصم ان يسند الحركة الى المجموع القادرين ويمنع استقلال كل منهما باحداث الحركة على الوجه الذي وقع
باجتماعهما غايته الامر انه يستقل باحداث حركة لكن الجسم في الجملة لا لو ارد ولا الحكم وبانه
على ما في الابكار اي قال على ما في الابكار لم نعثر بمذهب ضرار وحفص بن الاخلاف فان ما
نسب اليهما هنا من القول بعدم التولد فيما قام بغير محل القدرة نسبه الشهرستاني في كتاب
الملل والنحل الى النظام بحكاية الكعبي رض عنه ونسب الى ضرار وحفص القول بكون افعال العباد
مخلوقة لله تعالى مكتسبة للعبد وان كان معدوما حال وجود المتولد فلم يشترطوا بقاء الفاعل عند
وجود الفعل بل اكتفوا في تحقق تمام العلة بوجود الفاعل في الجملة معدوما ومعاونا فيمتنع كون المتولد
فعلا للمعدوم معدود انه تاثيره باحتياله في السبب الموجب فلا يرد ان المتولد لو كان مقدورا
للعبد لما وجد بعد فنائه حوادث لا محدث لها اورد عليه انه يستلزم استغناء العالم عن الصانع
واجيب بانهم انما جوزوا ذلك في المتولد لثبوت بعضها باحد ونها ولم يجوزوا في غيره فلا يلزم ذلك
كالقطع والذبح اراد بهما المقطوعية والمذبوحية لا القاطعية والذابحية فانهما قائمان بمحل القدرة

ثم الفرق بينهما بين الالم والمضروب الاندفاع في الثقيل حيث حكم بان الاولين واقعان على
وفق الاختيار دون الاخيرين مليجى من ان الاخيرين قد يقعان بعد عجز فاعل السبب او موته فلا
يكونان حينئذ على حسب القصد والداعية بخلاف الاولين فان قلت قد يقع الاولان ايضا بعد
ذلك كما اذا رمى سكين فالقى بعد موت الرامى ان اصاب المذبح او عضوا فحصل الذبح او القطع
فلعل السكين ذبح وقطع في الوقت ولو سلم فللعدو ديما وقع على وفق الاختيار ليس القطع والذبح
في مثل هذه الصورة ولا مطلقهما لا تقوم حجة عليهما وكذا لا تقوم حجة على ثمامة والنظام
اذ ليس المتولدات عندهما من فعل العبد على ملو الابكار حتى يلزم احد المحذورين فان العقلاء يحسنو
المدح والذم الخ اعترض عليه بان حسن المدح والذم لا يدل على استناد المتولد الينا وذلك لان حسن
الذم للمتولد حاصل وان علمنا استناده الى غيرنا فانا نذم على القاء الصبي في النار اذا احترق
بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي واجيب بان الذم فيما ذكر على نفس الالقاء المفضي الى الاحراق
عادة لا على الاحراق اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب اه فيدل عليهم وقوع المتولد
بعد عجز فاعل السبب وبعد موته لا سار كونه على حسب قصده وداعيته انما ينافيه لو كان وقوعه
من الفاعل ابتداء واما لو كان وقوعه باعتبار ايجاد السبب فلا المنافاة بينه ووقوع الفعل
زمان عجز الفاعل وزمان عدمه وذلك انما يمتنع في الفعل المقدور ابتداء والمتولد يحتاج الى
السبب قطعا فان اريد احتياجه الى سبب غير فاعل المباشر وما يصدر عنه فمم عندهم وان
اريد احتياجه الى سبب صادر عن الفاعل فلا ينافي كونه فعلا له فان افعال الباري تع صادرة
عنه تع بمرجح يكون منه تع مع انها افعاله تع اتفاقا واجتماع المؤثرين محال اذا كان مبنى الدليل
على الاستحالة لم يكن له اختصاص بالقدرة الحادثة كما يتبادر من سياق كلامه بل يجري
في افعال الله تع على القول بالتوليد فيها وذلك محال ضرورة وجوابه منع استحالته تع هو خلاف
ما يجري عادة الله سبحانه وتحقيق الكلام وجه اخر الفرق بين الوجهين ظ فان المباشر
والمتولد في الوجه الاول متغايران بالشخص يقع المباشر عند عدم السبب ويقع المتولد عند

وجوده

وجوده وفي الوجه الثاني متحدان يقع تارة بالمباشرة واخرى بالتوليد ولا يخفى ان لفظ العين
في الوجه الثاني على ظاهره وفي الوجه الاول محمول على المثلية واريد به العينية بحسب المهية نظيره ان
يقال زيد عين عمرو في المهية اي مهيتهما متحدة لم يذكر النظر اي بلا قصد الذكر بل مقدورا
مباشرا بالقدرة اي بالقدرة الحادثة والا لم يكن مقدورا للعبد كما لو كان متولدا من تذكر النظر
فيمتنع التكليف بها لكن يرد عليه انه يخالف ما ذكره في الفرع الاول ان المتولد من السبب
المقدور يمتنع ان يقع مباشرا اتفاقا عند المعتزلة فتامل وخرجت عن ان يكون مامورا بها فيه
دفع بمنع بطلان التالي اعني امتناع التكليف بها بناء على ان التكليف معه بعد عدم الموقع
اذ التكليف العارف للمكلف تحصيل الحاصل وقد اوضحنا في رابع مقاصد النظر فلينظر فيه
وجواب الكل لا نم الخ اعترض عليه بان صحة النظر لا تمنع نفي الشبهة المانعة وانما تمنع صحة
الشبهة والجواب ان الكلام في تذكر النظر الصحيح الواقع في القطعيات ولا شك انه يستلزم العلم لكونه
صحيحا وظاهر ان الشبهة العارضة لا تمنع العلم وان لم يتبين عند الناظر وجه فسادها بعينها
كما مر في الموقف الاول ومن تولد ههنا الحروف توليدهما في الصاعد فقط لان تولد الاعتماد
حال الحدوث للحركة من المبدا وحال البقاء للحركة من الوسط ولا يجري مثله في المجاور فان
السافل لا يصعد ولا وهن والوهن في ان الالم واحد واحد ان دام ولو سلم فالوهن متحقق عند البتر
مع انتفاء الالم فلا يرد على المعتزلة ما اورده الامدي لظهور الفرق لزمهم ذلك في جميع الاسباب
المتولدة وقد عرفت مما ذكرنا ان عن البديهة او النظر قد يوجب الافتراق في البعض كما في الوهن
ويحسن في البعض كما في الاعتماد فلا يلزمهم ما ذكر في جميع الاسباب المولدة على ان المستقل بالاماتة
والاحياء هو الله تع ذكر الاحياء في صدد لزوم خرق الاجماع اما على سبيل الاستطراد او ايماء
الى انه يلزم بعض المعتزلة خرق الاجماع على استقلاله تع بالاحياء ايضا لان منهم من يدعي ان
نسبة القدرة انما الفعل على السواء كالجبائي فاذا اعترف بكون الموت المتولد من الجرح
مقدورا للجارح لزمه ان يعترف بان الحيوة ايضا مقدورة له مع ان الله تع هو يحيي ويميت

فان المستفاد من الآية صدور صنيع الاحياء والاماتة منه تع كما عرف في قولهم فلان يعطي
ويمنع على ما حقق في كتب المعاني والانحصار لكن الطعم منقوض بعدم حصول الالم بضرب الحجر
ان الالم متولد من الضرب عندهم فليتامل والجواب ان اختلاف الوهاء اي الاظهر في العبارة
ان يقال والجواب ان اختلاف الالم كاختلاف الوهاء لان النزاع وقع في تولد الالم واعلم ان هذا
الجواب انما هو على الاستدلال بالوجه المذكور واما لو استدل ابو هاشم على دعواه بترتب الالم على
الوهاء المترتب على الاعتماد فان ترتب فعل على آخر هو معنى التولد اصح اما الجواب الذي ذكره
بقوله وايضا فبطلانه لكنه ايضا غير تام كما لا يستطيع عليه وايضا فبطلانه تفاوت الالم
لا يقال الالمان المتولدان من الوهيين متساويان فاما الذي في احدهما من خلق الله تع
لانا نقول امكن ان يقال مثله في الالم بعد ان تولد من الاعتماد وما يحصل به بابه العرب
اي بابه تها نقل من الشارح ان الصغاني ذكر ها في العباب وزيف العبارة بيان من صحح بين
واما الجوهري فقد ذكره في باب النون مع الزاء المعجمة اي ذبابة العقرب فرنا ها في بحر بالباء
الموحدة والنون لكنها لا يناسب هذا المقام لان العقرب لا يلدغ بقرنها بل بابرتها اقول هنا
يحصل بها الابرة فهي كما ذكرناه في مباحث اللذة والالم وهو ان ذبابة العقرب يسمها
نوزنيه بقا غير تفريق دخول جرمها فاعلمه الوهاء الحاصل بها من الوهاء بدخول جرم الابرة
المذكورة والكيفية ايا لانه ليس الا جز الغرز في الايلام فان قيل فرد فاخر هل يكفي
احداث الالم اي يمكن ان يقال حاصله ان الواقع فيما نحن فيه هو وقوع الالم من الله سبحانه
معادنه للوهاء فهل يجوز خلاف ما شاهده بان يحدث الالم بلا وهاء ام لا فمن قال بان الله تع خالق افعال
الذي يدل على التولد وبانه لا يجوز وقوع التولد بمباشرته الم يجوز ومن لم يقل جوز والعبارة
الظاهرة على هذا التوجيه هي التي وقعت في الكتاب لكن لا يكون هذا الفرع مبنيا على محل النزاع
الا كما لا يخفى لعلمه انه لا ينفعهم فيه دلالة على المعتزلة وان اوجبوا اللطف على الله تع
لكن لا يوجبونه اذا علم انه لا ينفعهم لا يعضد امتناع الايمان والالطاف فيما لا يستند

الذي يع عندهم وقد يناقش في ذكر بان ما ذكره يصلح سببا للامتناع ما عداه ان مبداء الكسم
والمنع صغير في قوله هم ما نفعه فتامل وقال الامام لحرمين التوفيق خلق الطاعة هذا الخالف
لما نقل من المصنف من انه يوافق الحكماء في وقوع فعل العبد اذا كان اختياره بقدرته في موافق
لما هنالك نقله من شرح المقاصد وحملوا الهداية على معناها الحقيقي حمل عليه هذا مع قوله و
المعتزلة اولوها بتبين ان الهداية حقيقة خلق الاهتداء بالعاق الوصف وتفسيرها بالدلالة
او تدر والبحث عنها مجازا باعتبار على حقيقتها او قوله بحث كلامي وهذا مخالف لما ذكره في حواشي
شرح المطالع من انه حقيقة في الدلالة على ما يوصل الى المط واحتج عليه بقوله واما ثمود فهديناهم
فاستحبوا العمى على الهدى والجواب ان الغرض ههنا بيان الحقيقة الشرعية المراد في اغلب الاستعمالات
الشارع والمذكور في حواشي شرح المطالع معناه اللغوي والعرفي فلا مخالفة ويمكن ان يدفع
ايضا بان الهداية قد يتعدى الى المفعول الثاني بنفسها وقد يتعدى بواسطة الحرف وقد يفرق
بينهما بان معنى الاول الايصال الى المط ولا يكون الا فعل الله تع فلا يستند الا اليه ومعنى الثاني
الدلالة على ما يوصل الى المط فيستند الى القرآن كقوله تع ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم
ويستند الى النبي عم اخرى كقوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم فالمراد بالهداية في قوله هنا
وحملوا الهداية الخ هو المتعدي بنفسه وفي حواشي المطالع هو المتعدي بالحرف فانه حمل الهداية
في قول مصنفه ونسالك هدايا الهداية عليه لكثرة استعماله وليلا يلغو الفقرة الثانية كما انه
الراجح والآية الكريمة عنى واما ثمود فهديناهم فهذا الجواب وان كان لا يخلو عن تكلف الا انه
اذ تكلا به توجيه الكلام ليسلم واقادون يكسرت في الكلام قوله فلا يسقط بها فان قلت
امثال ما ذكر انما هو لطلب التثبت في الدوام قلت يصلح معنى لطلب التثبت في الدعوة وهو ط
ولا يستقدمون معطوف على مجموع الشرط والجزاء لا على الجزاء وحده اذ لا يتصور الاستقدام
عند مجيئه فلا وجه لتعليقه بالشرط هذا هو المشهور وقد ذكرناه في حواشي المطول انه يجوز عطفه
على الجزاء ايضا بناء على ان يكون معنى قوله تع لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون لا يستطيعون

تغيره على نمط قوله تع ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا النمط قولهم كلمته فاه الى فى وخرج
سواء كولا ابيضاء فقد يجاب عن الاستدلال بالآيتين بجواز ان يراد بالاجل فيهما الاجال الكلية
فلا تعارض قسمة الاجل الى الغالب والمعلق وانت خبير بانه تخصيص بلا دليل ولا ضرورة فلا
يسمع فان قلت قوله تع ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده يدل على تعدد الاجل لان النكرة اذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى قلت هو لقوله تع وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقوله
عز من قائل وقالوا لولا انزل عليه اية من ربه قل ان الله قادر على ان ينزل اية ومثله كثير
من ان يحصى ولو سلم فلعل المراد بهما اجل الدنيا واجل الاخرة لما قالوا انه قد يحتج الولا
لئلا يتوهم تعلقها بما قبلها فانه قلما يفهم من جهة المعنى ولا يلزم العدول عن جنس ما قبلها وبيان
ذلك انه لما حكم العادة ان المفهوم من هذا اللسان هو انهم لم ينسبوا الموت فى كلتا الصورتين
اليه تع بل فرقوا بان ينسبوا موت الجم الغفير فى ساعة الى القاتل لئلا يقع عندهم شبهة
القدح فى المعجزات وينسبوا موت جماعة قليلة بخطة الله سبحانه لعدم المحذور فى هذه النسبة
وهو القدح فى المعجزات لكونه غير خارق للعادة ولولا ذلك المحذور لنسبوا الكل اليه تعالى
الا ان هذا الشرح لا يطابق المشروح فان المفهوم من قول المص وقد ذهبت جماعة منهم ابو الهذيل
الى ان الخارق للعادة واقع بالاجل منسوب الى القاتل ومن سياق كلامه ان هذا القول منهم وقالوا
فان التفصيل في كلتا الصورتين اما القاتل غاية ما فى الامر ان الموت فى صورة موت الجماعة
القليلة بخطة واقع بالاجل وفى صورة موت الجم الغفير لا بالاجل نعم هذا الفرق بحكم بحث
لا يدعو اليه داع اذ لا يلزم القدح فى المعجزات على تقدير انتفائه لانه لما كان موت الجم الغفير
منسوبا الى القاتل عندهم لم يكن فعل الله تع سواء كان بالاجل ولا بالاجل فلا يلزم القدح
ليحتاج الى دفعه بالفرق بكون الموت فى احدى الصورتين بالاجل وفى الاخرى لا به اللهم الا ان
يقال اذا كان موت الجم الغفير فى ساعة بالاجل يكون لله تع دخل فيه فى الجملة وان كان منسوبا
الى القاتل فيلزمهم الالزام فعن قولهم يندفع عنهم الالزام وانت خبير بان الخارق موت الجماعة

الكثيرة

انا العاقل

الكثيرة فى ساعة بلا اتفاق انه قد لا يمهلا فلا يلزم القدح فى المعجزات فى موت الجم الغفير بالقتل
اللهم الا ان القاتل وسواء قيل انه بالاجل او لا به على ان اسناد المقاد به لدعوى النبوة بمنزله
عن المعجزة بمراحل لان مثله يقع فى الوباء ذكر فى تاريخ الجزرى انه كان فى سنة تسع وستين
طاعون عظيم بالبصرة ثم نقل عن المداينى انه قال حدثنى من ادركه قال بلغنا ايام فمات فى كل يوم
سبعون الفا وقد مات فيه عشرون الفا عروس واصبح الناس فى الرابع ولم يبق الا اليسير
وصعد ابن عامر يوم الجمعة وما فى الجامع سوى سبعة رجال وامراة فقال ما فعلت الوجوه
فقيل تحت الثرى ابا بها الامير لسبق ذكر كل يد للرزق اى فانه قيد امور الاول لفظ الكل
فى التعريف مع انه للاحاطة الافراد والتعريف للمهية الثاني خروج رزق البهايم عنه الثالث
خروج المشروب لعدم الاكل منه بل هو يتناوله وذكر العبد لان الحرام والحلال انما يطلق
على الرزق بالنسبة الى المكلف وذكر الكل للافادة الشمول فصح انه لكن يرد ان التعرض للاكل
مستدرك سواء حمل على ظاهره او حمل مجازا عن مطلق الطعم ليتناول المشروب فان كلام
المص موافق لما ذكره الشارح بقوله وقال بعضهم لكن ينبغى ان يريد بالعبد الحيوان مطلقا
على التعليل لانه لا فائدة لكون الرزق مخصوصا بالانسان وهو خلاف الاجماع ابطل
اللازم بكونه خلاف الاجماع لا بقوله تع وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها كما ذكر
فى تفسير القاضى وغيره لان المعتزلة اجابوا عنه بان الله تع قد ساق اليه كثيرا من المباح
الا انه اعرض عنه بسوء اختياره وهو وان سهل دفعه بان يقال ان الله تع لم يسق
اليه شيئا من المباح لكن التعرض لمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فذى والجواب بان
معنى الاية والله اعلم وما من دابة ينصف بالمرزوقية الا على الله رزقها على تقدير تسليم
كون المعنى هذا مشترك الدفع فان من اكل الحرام عمره لم يتصف بالمرزوقية عند الخصم المخصص
للرزق بالحلال الخامس فى الاسعاد ان الطان هذا البحث لغوى لا كلامى اذ لا نزاع فى ان
تعليق الجنس وتكثه الى غاية الله سبحانه ولا فى ان نفى المبيع والثمن من العبد وانما

النزاع في اطلاق السعو لكن لما وقع الحدوث تعوضوا له لا ابهامه اضافة غير الممكن الى اضافة
الزوجات والاولاد ومن حيث ان الزوجات والاولاد اضافة تمليك عنده من ابنتها ومعتزلة
البصرة كما ذكرنا في بحث الارادة كان المعاصي والكفر قال في شرح المقاصد يلزم من هذا ان يكون
اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده تع والطائة لا يصبر على هذا ربما من قريه من عباده وانت
خبير بان الظاهر انه لا يصبر على خلاف رضاه ايضا مع ان اهل السنة جوزوه في حق البلوى تعالى
فالحق ان في كل الغائب على الشاهد فيما ذكر بالاوجه له كيف وهو الله تع وحكمه بحر لا نهاية له
فكيف يعالي في السعة والاحاطة على صر عباده الذي هو بمنزلة قطرة منه نعم ما اراد الله له
ارادة تامة لا يتخلف عنها واما ارادة ان يفعله العبد برغبته واختياره ابتلاء له فهي عدم
جواز تخلفه بحث وخالق الشيء بلا اكراه امر بدليه تع اه فيه بحث لان الخلق المطلق لا يدل
على الارادة لاحتمال الايجاب في الخلق بالقدرة بدل لكن يوم هذا الا ان يدل الى الدليل ليكتفا
وايضا يكون قوله بلا اكراه مستدركا والجواب ان المراد الخلق بالقدرة لكن نفي الاكراه
بعد ثبوت القدرة يكفي في اثبات الارادة ولا يلاحظ هاهنا ان تخصص بعض المقدورات
بالوقوع هو الارادة بخلاف الوجه الثاني فان مثبت الارادة فيه هو هذا قد ثبت ان
جميع الممكنات مقدورة لله تع فالاية الحاق هذا الكلام دفع ما يقال من ان الارادة من جهة
في فعل المريد لا في فعل الغير فعلى تقدير كون افعال العباد مخلوقة لهم لا احتياج الى ارادته تع
للتخصيص فيها وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر اه فيه بحث لان هذا انما يرد على توجيه
كلام المص في حمل احد الطرفين فيه على الاخر الغير المعين واما لو حمل على احدهما معينا اعني الطرف
المستحيل فلا اذ عدم تصور الصفة المرجحة في الطرف الممتنع ظاهر بخلاف الطرف الواجب فان
الوجوب انما العلم والعلم تبع الوقوع والوقوع اثر الارادة الازلية فليتامل في موضع
تعظم الله تع واعلاء شانه سبحانه لا يخفى ان هذا الكلام خطابي اذ ايجاد الاجرام العظام
من السموات والارضين وما بينهما من الذوات بل كل ما دخل تحت الامكان من الحركات

الحسية

الحسية والاعراض البشرية المحسوسة امر عظيم فيه تعظيم واعلاء شان وذلك لانه ينعكس
بعكس النقيض اه فيه بحث لان انعكاس الكلية كنفسها على طريقة القدماء مردود عند المتاخرين
وهذا الاستدلال مبني عليه فان قلت مردود بنة باعتبار عدم كليته لا باعتبار الانعكاس الى
في المادة الجزئية قلت هذا حق في نفسه لكن ينافي ما ذكره في المقصد الرابع من المرصد الثالث
في اقسام العلم حيث رد قول الرازي فيه لعدم انعكاس الكلية كنفسها وقد يشير انما هذا ايضا منكر
هل يطيعه ام لا فيه اثبات المفاد بهل والنجاة ياباه الا ان يحمل ام على المنقطعة كما في قوله
عليه الصلوة والسلام هل تزوجت بكرا ام ثيبا والمقام لا يساعده كما لا يخفى اللهم الا ان يحمل
على مذهب ابن مالك وان كان مردودا كما صرح به في حواشي المطول فلانه اذا امر العبد
بالفعل اه فيه بحث لانه اذا لم يكن مطلوبا الفعل حقيقة لم يكن الصيغة امرا الا طلاقا فيجوز
ان يكون ذلك القول بالنظر الى الكل لعدم الاطلاع على تعريره المقال اللهم الا ان يقال
العلوم فيما نحن فيه ايضا تحقق صيغة الامر بالنسبة الى ايمان الكافر واما تحقق حقيقة اذا
اعتبر فيه الاقتضاء حقيقة فقد لا يسلم فان قلت اذا لم يتحقق الامر يلزم ان لا يواخذ بترك
الامتثال قلت لا نسلم لا يجوز ان يكون المواخذة لترك الامتثال بما امر به ظاهرا اذ ليس الاطلاع
على الحقيقة فتامل اجيب بانه قد مر باه اه فيه انه كلام على السند مع ان العاقل اذا
علم حصول الفائدة لصورة الطلب لا حاجة الى حقيقة الطلب ولا نقل مطاوع الارادة
جاء في هذا المقام لفظي ولهذا الايقال مطاوع النهي ومطاوع الطلب وقلنا الواجب هو الرضاء
بالقضاء لا المقضي اعترض عليه بانه لا معنى للرضاء صفة من صفات الله تع بل المراد هو الرضاء
بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي فالصواب ان يجاب بان الرضاء بالكفر لا من حيث ذاته بل من
حيث هو مقضي ليس بكفر كما في شرح الكشاف فيه ان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا
كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا
الى زيادة عذابه كما قال الله تع حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا

حتى يرد العذاب الاليم واجيب بان رضاء القلب بفعل الله تعالى بل صفة ايضا من افعاله تعالى صحيح ثم ان الرضاء بها يستلزم الرضاء بالمتعلق من حيث هو متعلق مقتضى لا من حيث ذاته ولا من حيث
سائر الحيثيات كما يشهد به سلامة الفطرة ولما كان الرضاء الاول هو الاحسن والمناسب للمعاني
اختار هذا الطريق فان قلت لا فرق بين هذه الصفة وبين سائر ما هو وجوب الرضاء فالتخصيص
تحكم قلت هذه الصفة بعض الخلق والشرور والالام من آثارها فهي مظنة ان يعرض فيها العباد
ويتميزوا عنها فلدفع هذا الوهم قال الواجب الرضاء بالقضاء الرضى بترك الاعتراض عليه
بان الرضاء صفة القلب لذا يقال رضي بقلبه لو قال رضي بلسانه كان تعريضا بعدم رضاه
وترك الاعتراض دال عليه لا انه نفسه والعابد المذكور انما يعتقد مغايرة ترك الاعتراض لارادته
لا مغايرة الرضاء لها فان الرضاء بالالام عسر مقدور للبشر فلم يوم به جميعهم بل امر بترك
الاعتراض الدال عليه فالاولى ان يجاب بان الرضاء ارادة خاصة وهي الارادة على الاستحسان
بترك الاعتراض ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام ويمكن ان يقال المراد ان الرضاء هو ترك
الاعتراض النفساني وهو الانكار والاستقباح والمواخذة دليل هذا الاعتراض فليتامل
لانه خلاف الطغيه بحث فهو ان المعارضة بهذه الآيات انما يتم اذا قدر مفعول المشيئة
في الآية الاولى الاجماع وفي الثالثة الاهتداء واما لو قدر في الاولى الجمع وفي الثالثة الهداية
كما هو المناسب لقاعدة الوعد وهي ان مفعول المشيئة في الشرط يقدر لدلالة الجزاء فلا لان جمعهم
على الهدى قسرا هم عليه وكذا الهداية لانها بمعنى خلق الاهتداء لان الهداية بمعنى الاهتداء
حاصلة كلمة لو سعها وبالجملة قد سبق ان المعتزلة قائلون بعدم جواز تخلف المراد عن
الارادة في افعال الله سبحانه والجمع والهداية المذكورتان من تلك الافعال فلو تعلق
بهما ارادته تعالى لوقعا فليس لاتفاء مشيئتهما مزاحمة اصل الاعتزال فتامل السابعة انما
امره بالشي اذا اردناه الاية فيه سهو اذ ليس نظم الاية على ما ذكره بل هو في سورة يس كذا
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وليس ما ذكره موافقا لموضع من القران العظيم

قوله

فان المعنى اذا اردنا تكوينه فيلزم هذا المقصود اجيب اما مشيئة المعنى وقد وجدنا ان بانه خلاف
الظاهر فلم ارتكبه ههنا اجيب بانه لدلالة خطاب التكوين الموجود اما جيد محض لا شر فيه اصلا
الشر بالذات عندهم عدم شيء من حيث هو عدم هو نزاع عنه قدان كمال شيء واذا اطلق على امر
موجود مانع عن الكمال كالبرد المفسد للثمار بمنعها عن وصولها الى كمالها كان ذلك باعتبار كونه
مؤديا الى ذلك العدم وهذا مقرر عندهم وان لم يقم برهان عليه كما اشار اليه الشارح في حواشي
التجريد وبهذا يظهر كون العقول خيرات محضة اذ جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل عندهم
واما كون الافلاك كذلك ففيه نظر لان لها كمالات مؤثرة عندهم مفقودة لها كما علم من
قولهم في سبب حركاتها ولذلك لم يذكرها الطوسي في شرح الاشارات الا ان يراد بالشر
ههنا معنى اخص ثم ان ظاهر تعبيره عن عالم الموجودات للا الجرمانيات ولذا اجاب الشيخ في
الاشارات عن الاعتراض بان الغالب على الانسان بحسب القوة النطقية الجهل وبحسب القوة
الشهوانية والعصبية طاعة الشهوة والغضب وهي شرور لانها اسباب الشقاوة والعقاب
فيكون الشر غالبا في نوع الانسان بان الجهل المركب نادر بالقياس الى البسيط وقد انضم
البسيط اما الطرف الافضل يعني الكمال في العلم فلا جرم يكون الغلبة لاهل النجاة وكذا
الكلام في الوسط بين حسن الخلق وقبحه واعترض عليه بان الجهل البسيط ايضا شر لانه يبعد
ان الانسان عن كماله العلمي فلما كان هو العام الناشي بكون الشر اكثر واجيب بان الكلام في
الموجود الذي هو الشر والجهل البسيط ليس بموجود والانسان ليس بشر بل بالاضافة الى انه
ليس بسعادة والحق ان ما ذكره في هذا المجلس الاشارات خيارات لا يلائم اصول
اهل السنة ولما كان لقائل ان يقول انه فيه بحث لان هذا الاعتراض لا يتاتى الا مع القول
بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة لا يقولون بواحد من
هذين الاصلين فلا يتوجه السوال عليهم حتى يحتاج الى الجواب مانه لا بد من القول بالايجاب
فلانه لو كان موجبا بالذات لكان عدم صدور افعاله عنه مستحيلا سواء كان خيرا او شرا

فلا يتجه ان تعالى لم يفعل هذا او ما توقفه على القول بالحسن والقبح العقليين فلانه لو لم يفعل بل لو
كان الكل خاصوا بامر الله تع على ما هو قولنا فلا يتاتى ان تعالى لا يجوز من الله تع فعل الشر
بل يجب ان يكون فاعلا للخير واجاب صاحب المحاكمات بمنع ان الفلاسفة لا يقولون بالاصلح
اما اولا فلان الحسن والقبح يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشئ صفة
كمال او صفة نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولا نزاع في
الاولين انما النزاع في المعنى الاخير واما الاول فلما مر بحث القدرة من قولهم بالاصلح
فسبحانه تعالى ان الله تع كامل بالذات خير بالذات فكيف يجوز منه الشر والناقص يحتاج
الى الجواب المذكور هذا وانت قد سمعت في اول بحث القدرة ان قولهم بالقدرة كلام لا
تحقق له وبذلك يظهر ضعف جوابه والله الهادي هو ارادته الازلية وقيل القضاء في اللغة
عبارة عن الفعل مع الاتقان كما دل عليه كلام الصحاح والاتقان يطلق على ما اقتضته الحكمة
وبهذا يعرف بطلان الخلاف لان وجب الرضا بالقضاء فالقول بانه عبارة عن الارادة المذكورة
يحتاج الى بيان يدل على وصفه بذلك لغة او عرفا او اصطلاحا اذ الاصل خلاف الاشتراك
والنقل وقد يراد بالجاد اياها قيل لم يعتبر الاتحاد لا وصف اللغوي والنقل خلاف الاصل
ولا دليل عليه كما سلف في القضاء فليس القدر عبارة عن الايجاد المذكور بل هو تحديد كل
مخلوق بحده الذي يوجد به واما عند الفلاسفة فالقضاء اه وهذا يخالف ما في سائر الكتب
الحكمية قال الحكيم المحقق في شرح الاشارات اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية
مفصلة واحدا بعد واحد وقال في المحاكمات اما العناية فهو علم الله تع بالموجودات على احسن النظام
والترتيب وعلى ما يجب ان يكون الكل موجود من الات بحسب الكمالات المطلوبة منه عليها و
الفرق بينها وبين القضاء ان في مفهوم العناية خصوصا وهو تعلق العلم بالوجه الاصلح و
النظام الاليق بخلاف القضاء فانه العلم بوجود الموجودات جملة هذا واعلم ان الجواهر العقلية

موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل لكن باعتبارين واما الصور
والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين مرة في الازل مجملة ومرة فيما لا يزال مفصلة
والمعتزلة ينكرون اه اما انكارهم القدر فظاهر لان اسنادهم الى خلق افعال العباد اليهم
واما انكارهم القضاء فاما لانهم لم يقولوا بارادة الله تع لافعالهم بالذات بل قالوا انه تع
يريد ان يفعلوها بعد رهم ورغباتهم واما لانهم انكروا الارادة في فعل السنة هو المباح
الذي لا حرج ولا تنزيه المنهي عنه الذي تنزيه يكون حكمه حكم كراهة تنزيه وهو الى الحلال اقرب بمعنى ان
تاركه يثاب عليه ادنى ثواب ولا يعاقب فاعله والمنهي عنه الذي تحريم حرام عند محمد واما عندهما
فاما حرام او قريب منه وهو المكروه كراهة التحريم ومعنى قربه منه ان فاعله لا يدخل النار بفعله
لكن يستحق محذورا آخر كان يحرم الشفاعة لرفع درجته او لعدم ادخاله النار لكن حرمانا
موقتا ما لم ينه عنه شرعا ينبغي ان يراد بالموصول فعل صادر عن رويته ليخرج عنه فعل البهائم
والنائم والساهي تقال لمعان ثلثة ذكر المص في شرح مختصر ابن الحاجب ان الحسن والقبح
اي يطلقان على ثلثة معان الاول موافقة الوضع ومنافرته الثاني ما امر الشارع بالثناء
على فاعله او بالذم له والثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج ثم قال وفعل الله تع بالاعتبار
الاول لا يوصف بحسن وقبح لتنزهه عن الوضع والبطلان الحصر المذكور اضافي لا حقيقي
لان المعنى الاول المذكور ههنا غير المعاني الثلثة المذكورة في ذلك الشرح اما مغايرته للاول
فظ واما للاخيرين فلانهما يخصان الافعال بخلاف ما ذكر ههنا فان قلت الذي حصره
في التلميح هناك حسن الافعال وقبحها لا مطلقهما قلت لا شك ان الحسن والقبح يطلقان
على ملائمة الطبع ومنافرته وليس هذا غير المعنى الاول المذكور ههنا لا فرق فيهما في الفعل
الذي يلائم الغرض وينافر الطبع وبالعكس كتناول الادوية المرة النافعة والاشربة
اللذيذة الغير النافعة فلا يتم الحصر الحقيقي فتامل فان قلت قد صلح للاعتراض لا يخفى
ان كلامه الذي نقلناه من شرح المختصر يدل على ان المراد من الوضع غرض الفاعل لا الفاعلية

منه ومن عوض الغيبة والالم تخرج فعل الله تع لما ذكره في مراده من قوله هنا فان فعل نبيا اه اى
فعل زيد اذا صدر عن اعدائه تكون حسنا بمعنى موافقته لغرض الفاعل الذي هو الاعداء ولو صدر
عن اوليائه تكون قبيحا بالنسبة الى الفاعل الذي هو الاولياء لكن يلزم على هذا ان لا يوصف الفعل
الصادر عن الاولياء بالحسن ولو بالنسبة الى الاعداء ولا يوصف الفعل الصادر عن الاعداء
بالقبح ولو بالنسبة الى الاولياء ولعل اصحاب هذا التعريف يلتزمونه في ما يتعلق به المدح اه
لا يخفى ان هذا يخالف التعريف السابق المختار عند الاكثر من شمول ذلك للمباح بخلاف هذا
الذي يتعلق المدح والذم اه اى الكتفي في المعنى الثالث به ليتضح محل النزاع بيننا وبين
المعتزلة في افعال الباري تعالى فان المعتزلة فرعوا على هذا الاصل تنزيه الباري تع عن
القبائح لا بمعنى استحقاق الذم [illegible] استحقاق العقاب فهو عندنا شرعي ذهب بعض اهل
السنة الى ان القبح والحسن العقلي في افعال العباد دون افعال الله تع مستدلا عليه بان
وجوب تصديق النبي عليه الصلوة والسلام ان توقف على الشرع لزم الدور والا كان واجبا
عقلا فيكون حسنا عقلا فاذا وجب تصديقه حرم تكذيبه فيكون قبيحا عقلا ورد بان وجوب
تصديقه بمعنى جزم العقل بصدقه للدلائل العقلية مما لا نزاع فيه كالتصديق بوجود الصانع
واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فيجوز ان يثبت بنص الشارع سواسية قال الاخفش
سواسية اى اشباه قال سواء فعال وسية يجوز ان يكون فعه او فعله الا ان فعه اقيس
لان اكثر ما يلغون موضع اللام واصله سوية انقلبت الواو ياء لكسرة ما قبلها كحسن
الصدق النافع وقبح الكذب الضار لا يخفى ان المدرك بالضرورة هاهنا هو الحسن والقبح
بالمعنى الاول لا بالمعنى الثالث المتنازع فيه وذهب بعض من بعدهم من المتاخرين الى ان لا
يخفى ان المفهوم من كلام المص انه ليس الاوايل من المعتزلة صفة حقيقية موجبة للحسن والقبح
المفهوم من تقرير الشارح عدم اثباتهم اياها بل ان المثبتين من بعدهم من المتاخرين والمخالفة
ظاهرة والظاهر ان مقصود الشارح اظهار عدم ارتضائه كلام المص اسماء الصفة المقبحة

اى بعد

اى بعد الفاعلية للاتصاف بهما ليخرج فعل العاجز والملجأ اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل
العاجز والملجأ اعترض عليه بانه يصدق على بعض افعال الله المتمكن منه ان يفعله فلا
يخرج بهذا القيد عن التعريف بل الظاهر انه اعتبر قيد التمكن ليخرج فعلهما عن التعريف لان فعلهما
ان يفعلا قد يكون قبيحا صرح به العلامة التفتازاني رحمه في شرح التنقيح وجوابه ان
الشارح اعتبر شخص ما فعلاه وهو قتلهما المعصوم مثلا ولا شك انه ليس بقبيح في اخراجه
عن الموصوف مقدر كما هو الفاعلية في المشتقات التي لم يذكر معها موصوفاتها والتقدير ههنا بعد
قوله ان يفعله ما ليس لفاعله المتمكن منه ان يفعله نعم اذا اعتبر نوع ما فعلاه لوجب شمول
الحد له وعدم تعذر الموصوف المذكور اذ لا شك في قبحه وهو مناط ما ذكره في التلويح
صادرا بلا سبب اشار الى انه المراد بالاتفاق ههنا وان كان معناه في المنطق ما يقع على
مرجح تام لا يعلم تعيينه وبيع هو مرجح فلزم منه انه اى يلزم التسلسل اذا كان صادرا عن
العبد باختيار في اما اذا صدر عنه لا به فلا وعلم ان بعض الاعاظم اصحاب او روتنا في
المقصد الاول من هذا المرصد سوخه على ما ذكره في هذا المقصد ايضا فلا حاجة الى تكريرها فليطلب
منه كان اتفاقيا كما مر اى صادرا بلا سبب يقتضيه ويخصص وجوده بالنسبة الى ذلك الوقت
الذي وقع فيه فان قلت المرجح الاول يجوز ان يرجح وقت وجوده على ساير الاوقات لكن لا انه يرجح
نفس وجوده على عدمه اذ لا ممانعة بين الترجيحين قلت لما كان المرجح الاول هو الاختيار
المتعلق به وهو الوقوع معا على الوجه السابق كان نسبته الى الوقوع على السوية فلا معنى
لترجيحه وقت وجوده على ساير الاوقات وهو ظ والاظهر ان يقال اى الاظهر ان يجعل
كل من لزوم نفي الترجيحين وتخلف الاتفاق فسادا مستقلا الا ان يجعل اللازم هو الاول
ويجعل الثاني دليلا عليه كما هو الظاهر من كلام المص وان كان المتبادر من كلام الشارح تعليل
المقدر اما بعض او ه ومحكم كونه بعضا بالنظر الى لزوم نفي قدرة الله تع والحسن والقبح العقليين
وكونه حكما باعتبار لزوم السفسطة هو ارادته وقدرته وفيه نظر لان هذا الكلام على التقدير

تسليم احتياج الفعل الى الداعي كما اورد عليه السابق والمرجح الذي ذكره اخرج الارادة
والقدرة ليس لمرجح فالصواب ان تعالى لما علم بالنفع فذلك المتعلقان ... وقت مخصوص
الظان مراده بالوقت المخصوص لهو وقت وجود الفعل وح لا وجه للقول بان المرجح ...
لان التعلق معتبر في المرجح فيكون المرجح متجددا اللهم الا ان يقال ان المراد بالوقت المخصوص
الازل بان يتعلق في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال ولا حاجة الى تعلق اخر حادث
لنا ان يختار الوجوب قبيل الوجه ان يختار الجواز لان الفعل اذا وجب مع المرجح القديم
لزم الايجاب قطعا لا شائبة كما قاله ولزوم كون الفعل اتفاقا ممنوع بل اللازم كون
تعلق الارادة بلا داع وكلا استحالة فيه وانت خبير بانه انما اختار الوجوب كان مراده من
الرجحان الوقوع لا يكفي فيه بل لا بد من الوجوب واما قوله شائبة الايجاب ففيه النظر
انما لا يلزم الايجاب البحت كما في الطبايع المجبولة من النار المحرقة والماء المرطب
ضرورة تحقق الارادة وان وجب تعلقها الموجب للفعل على ان المراد لزوم خلط
الايجاب فلا يدل على عدم الايجاب بغتة ان او هم العبارة فلا يحتمل اما مرجح اذ المرجح
الما المؤثر عندنا الحدوث فيه بحث لانه ان اراد عدم الاحتياج الى علة اصلا فبط
بالضرورة كيف ويلزم ح وجوب الفعل بالاجنبي الغير الصادر عن الاختيار وان اراد
عدم احتياجه الى ما يرجح وجوده عن العلة فلا يلائم التعليل فتامل وان يتناقض
حجة على غير الجبائي فان قلت لعلهم يريدون ان المقتضي هو الذات ولازمها لكن
بشرط الجهات والاعتبارات فلا يتناقض ما ذكره حجة على غير الجبائي ايضا قلت ما ذكر
كانه يؤل الى مذهب الجبائي وقد ثبت بالنقل الصحيح اختلاف مذاهبهم فانهاى الكذب
قد يحسن ان قيل عليه الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه لكن ترك انجاء النبي
عليه الصلوة والسلام اقبح منه فلزم ترك الاقبح بالقبيح فالواجب الحسن هو الانجاء ولا
الكذب واجيب بان الكذب لما تعين طريقا الى الانجاء الواجب كان حسنا البتة ورد بان

هذا البعد

هذا البعد تسليم انما يفيد حسن الكذب من جهة كونه طريقا الى الانجاء وهذا لا ينافي قبحه
لذاته فيكون اجتماع الجهتين وانت خبير بان الحجة على غير الجبائي وحسن الفعل عندهم كما
قبحه اما لذاته او لصفة لازمة فلا كلام مع القبح اصلا واجتماع الحسن في الكذب باعتبار الجهتين
انما يتاتى على مذهب الجبائي كما سياتي اليه اشارة واذا حسن الكذب هنا قبح الصدق
اذ فان قيل سلمنا ان الصدق هنا يفضي الى اسلام المعصوم لكن لا نم قبح فان
الصدق لصفة حسن عندنا وان لم تدرك حسنه بالضرورة قلنا السوء التي يحكم بها العقل
في هذا المقام اقوى بكثير من النفوة التي تحكم بحسن الكذب فيما لا مضرة فيه فاذا كانت الصورة
الثانية قبيحة عندكم كانت الصورة الاولى اولى بالقبح وهو يبطل قبح الاول
نقل عنه رحمه الله ان هذا اشارة الى ان الترديد ليس بكاف بل الاولى ان يقال اذا جاء
الغد فكذبه يحسن والا فبكذبه وهو يبطل قبح الاول وانت خبير بانه لا حاجة الى هذا
اذ يكفي في ابطال التقبيح والتحسين العقليين استلزامهما في هذه الصورة اما اجتماع
القبح والحسن في شيء او تخلف القبح عما لا يحوز تخلفه عنه فتامل لان ان مستلزم
القبيح قبيح اي لا نم انه قبيح مطلق حتى لا يجامع الحسن في الجملة فلا ينافي هذا المنع قوله
مستعد لحرمه الحسن والقبح فيكون مثلا الكلام الواحد اه انما قال مثلا لان ترك
الكذب قد يحصل بالسكوت فليس يلزم على الشق الثاني ان يتحقق كلام يكون حسنا
وقبيحا باعتبارين ولهذا اندفع ما قيل من ان قوله والكلام الواحد لا يلائم السياق
فان الكلام في ترك الكذب هو المستلزم للقبح لا الكلام الصادق واما مستلزم
القبيح اه فان قلت يلزم على هذا ان يكون ترك القبيح قبيحا قلت بطلان اللازم
ثم عندهم فان ترك القبيح اذا كان مستلزما لقبيح اخر يكون قبيحا على البطلان من المذهب
المعتزلة كلها لكن الطائفة لا بطال قول من يقول القبيح معلل بالذات حيث قال فكذبه
اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا كما هو المشهور

وان كان الشرط العدمي عند المص كما يشعر به شرطه الوجودي كما يقتضيه كلامه في بحث العلة والمعلول
فلا وجود لها لتبين الظاهر من كلام المص ان ضمير منه راجع الى القبح والمعنى وان قام بالمجموع فلا تحقق
للقبح في المحل لعدم وجود موصوفه فيلزم التخلف ولا يرد انه لا يلزم من عدم تحقق القبح عدم اتصاف
المجموع به لجواز الاتصاف بالصفات العدمية لان الكلام مبني على ان القبح صفة ثبوتية فاذا لم يتحقق لم يتصف
به المحل كما لا يتصف بالسواد المعدوم وقد تم نظره واما الآمدي فانه قال اولا انما عدل المص عن
التعبير لان ماله الى انكار كون الكذب صفة لمجموع الكلام وانه باطل اجماعا او بداهة ولقائل ان يقول
ما آله الى انكار كون كذب المجموع سببا للقبح بناء على ان القبح صفة ثبوتية لا الى انكار قيام الكذب بالمجموع
كما لا يخفى قلنا هو من صفات النفس هذا الجواب انما يتمشى عند من يقول قبح الاشياء لذاتها ومن يقول انه
لصفاتها الحقيقية ما ليس ولا يستدعي صفة حتى يقال انه كونه كاذبا فيلزم على الشق الاول كون
كل حرف خبرا وظهر ان هذا الجواب يتجه على تقرير المص بصلاة الكلام نعم الشارح انه انما يتجه على تقرير
الآمدي بشرط انضمام الاخر اليه فان قلت عند ما وجد الاول لا انضمام وعند ما وجد الاخر
لا اول فيقبح قلت المراد بالشرط كونه بحيث ينضم اليه الاخر فان قلت الكلام في قبح الكل فكيف يقوم
بكل حرف بالشرط المذكور قلت قبح الكل جملة قبح الاجزاء فكلما وجد الموصوف على السبق وجد الصفة
كذلك وايضا لانم امتناع اه وايضا فيجري في النفي لا يلزم من قيامه بالمعدوم ان يكون سلبا
محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن
الصادق على الواجب والممتنع وايضا لانم امكان تعقل ذات الفعل بالكنه واما التعقل بالوجه فلا يجدي
فان قلت لم ينقض الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن والقبح الشرعيين لملزوم قيام العرض
بالعرض قلت لان الحسن والقبح اذا لم يكونا لذات الفعل او لصفة من صفاته بل بالشرع لا يكونان
عرضين حقيقيين قائمين به بل يكونان بمجرد اعتبار الشرع فلا يلزم قيام العرض بالعرض بخلاف ما
اذا كانا للذات او لصفته فانهما حـ يكونان عرضين حقيقيين قائمين بالفعل سواء اعتبرهما معتبر او لا
فيلزم قيام العرض بالعرض كما في شرح الصحائف هذا وقد حقق المحقق التفتازاني في شرح الاصول

ان الحـ

ان الحسن الشرعي عند المحقق بحيث لم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له فليتامل فيه
الخامس علة القبح فيه بحث لجواز ان يكون القبح من الصفات النفسية فلا يعلل حتى يقال
ان علته حاصلة قبله على انه لا يرد على الجبائية لان قيام الاعتباري بالمعدوم جائز فلا ولما
ان يقال القبح حاصل قبل الفعل ولذلك ليس له ان يفعله فيلزم اما قيام الصفة الحقيقية التي هي القبح
بالمعدوم او تقدم الشيء على نفسه فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية الصحيح عندهم اتصاف
المعدوم بالصفات الثبوتية بمعنى ما لا يكون العدم جزءا من مفهومه لا بمعنى الموجود فيحتمل ان يكون
مدعاهم وجود القبح في الخارج بناء على انه يعرض للاقبح المعدوم فيه وكذا وجود علته في الاتحاد
لقوله على ان القدماء اه ان الكلام في النصارى القائلين بالتثليث مستثنى من هذا المقام
ومن لا يتدين بدين اصلا جزم من لا يتدين بقبح قتل الانبياء عليهم السلام بطريق المعقول
لو وجد نبي لقبح قتله اي لم يمتنع منه الكذب الا انما فسر الحسن بعدم الامتناع ايماء الى ان من
بطلان الشرائع عدم الامتناع حتى لو جعل فعل البديع واسطة لتم الالزام ايضا ولان الحسن
بمعنى عدم النهي مسلم عند المعتزلة ايضا لانه قد يكون من في تصديقه للنبي عدم الجواب في السؤال مبنيا
على ان التصديق بالمعجزة اخبار خاص وقد مر ما فيه وان اريد بالكذب في السؤال الكذب الفعلي فالجواب
يستفاد من قوله ودلالة المعجزة عادية ودلالة المعجزة عادية هذا في التحقيق جواب اخر وحاصله
وما ينتهي اليها اي من الثواب والعقاب في فعل الطاعات كما اكد للاول ويحتمل حذف المضاف
او العاطف اي دون فعل او وفعل واما على سبيل الاجمال حاصل كلامه انه اذا لوحظ خصوصيات
تلك الافعال لم يحكم فيها بحكم خاص لعدم ادراك جهته بعينه واما اذا لوحظت بهذا العنوان
اعني كونها مما لا يدرك بالعقل جهة حسنها وقبحها يحكم فيها به وهذا هو معنى الحكم على سبيل الاجمال
وبالجملة لا شك في اختلاف الاحكام باختلاف العنوان فيجوز ان لا يدرك جهة حسن فعل او قبحه
اذا لوحظ بخصوصه فيتوقف في حكمه ويدرك جهة واحد منهما اذا لوحظ بالعنوان المذكور وهذا كالحكم
بان كل مؤمن في الجنة وكل كافر في النار مع التوقف في المعين منهما وبهذا التقرير يندفع ما قيل عليه

ادراك الحركة لبعض الوقف فكيف عمل بالحظر والاباحة فتامل من تحرك الشرفاى لا ينقص من العدد
اى ادهب ماؤها لوضى آخر هذا على تقدير ان يكون افعال الله تع معللة بالاغراض اى الضاكى
حظرا او اباحة لكنا لا نعلمه وقد دفع ما ذكره المحقق التفتازانى فى التلويح من ان تغير التوفيق
بعدم العلم بان هذا حكم الله ام لا باطل لانا نعلم قطعا ان الله تع كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه
على ان الله تع لا يفعل القبيح فان فعل الكفر والظلم والمعاصى كلها قبايح وقد خلقها الله تع قلت
نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبيح لا فاعل له فان قيل لا يفعل الحسن ايضا لانه
لا حكم عليه امر الا الاحكم عليه لنا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء على
افعاله وان كانت حسنة لكونها متعلقة للمدح والثناء عند الله تع واما اذا اكتفى فى الحسن بعدم
استحقاق الذم فى حكم الله فالامر اظهر اوجبوا عليه تع فسر الوجوب العقلى بما يستحق تاركه
الذم عند العقل وبما يلزم من صدوره الاخلال تركه بالحكمة ورد على الاول بانه المالك مطلقا فلا
يستحق الذم بالتصرف فى ملكه وعلى الثانى بان له تع فى كل ترك مصالح لا تحصى فلا يخل بالحكمة على انه
لا معنى للزوم الا عدم التمكن من الترك وهو ينافى الاختيار فتامل وانه متفضل بملاحظة كرامه
تعوا انه متفضل لكن لم لا يجوز ان يحصل له عوض دنيوى كما قال ابو هاشم واتباعه فى الالم
تنحى بالقلع اى تنقلع يقال انحى عليه بالسوط اى اقبل به عليه والمعنى انها تقلعها باقبال وتوحشها
وهو ابلغ من القلع السالك ساق لا العاصى وان كان لا يدخل الجنة عند عامة المعتزلة القائلين
بان اطفال المشركين خدم اهل الجنة فهم فى الجنة ولا ثواب لهم اذ الثواب منفعة دائمة خالصة
مقرونة بالتعظيم والاكرام والقيد الاخير منتف فى حقهم لم دخولهم الجنة بلا ثواب لا ينافى كونها دار
الثواب لان معناه ان الثواب لا يكون الا فيها لا ان كل من دخلها يثاب بادب لو عم تبخ او لو هذه
للتمنى وهى عند بعض النحاة قسم براسها لا تحتاج الى الجواب لكن قد يؤتى لها بالجواب منصوبا
كجواب ليت نحو وقيل هى لو الشرطية اشربت معنى التمنى وهى لو المصدرية ابنيت عن
فعل التمنى والمراد بالدخول فى قوله فادخل الجنة الدخول المقرون بالثواب اذ الدخول بدونه

حاصل

حاصل لاطفال المشركين عندهم كما عرفت قيل لو قال الجبائى النعم كالاصلاح لعلى الواجب
اقدار ما يمكن به العبد من الطاعة سلم عن الالزام فان كان الايلام الى اخره هذا كلام فعله
بغير المكلف كالسبع والصبى يوسه قسمه وفيه بحث لانه يخالف قوله عليه السلام انه تع يأخذ للجماء
من القرناء اللهم الا ان يفرق بين عوض المكلف وغيره وقد يجاب بان الحديث خبر واحد فى مقابلة
بالقطع مع انه لا يدل على تسميه الانصاف فلعلها تكون بانتفاء العوض عنده تع وان لم يكن له
حسنا كانهم لا يجوزون ان يؤخذ من حسنات الجانى عليه ويحمل على الجانى على ما ورد فى الاحاديث
فلعلهم نظروا الى ظاهر قوله تع ولا تزر وازرة وزر اخرى اى لا يؤاخذ احد بذنب غيره لكنا نقول
هذا او وزر الملامه المظلوم فهو احتراز عما دونه لا عما فوقه كما سيجئ من انهم صرحوا بان العوض
من الله سبحانه يجب ان يكون زايدا مستحق خال عن التعظيم والاجلال احترازا بالمستحق عن النفع
المتفضل به لكونه غير مستحق وبالخالى عن التعظيم عن الثواب ومن هنا يظهر انه لا يجب اعلام
المستحق للعوض بايصاله عوضا له بخلاف الثواب فانه يجب ان يقارنه التعظيم ولا يحصل التعظيم
الا بان يشعر بانه ثواب له كذا فى التجريد وشروحه وليس فيه انه لم لا يجوز ان يعوض عن الم الانقطاع
فى الاخرة اللهم الا ان يقال مذهبهم وجوب كون بعض العوض فى الاخرة ومرجع الفرق الاول جواز كونه
كله فى الدنيا فاذا كان عوض الم الانقطاع فى الاخرة ثبت مذهبهم ورد بجوازه وايصال عوض الم
قطع العوض عن محل النزاع فان النزاع فى غيره كما صرح فى التجريد وهو اصل الاختلاف الاول
الاولى تقديمه عليه فى كل وقت من اوقات الاخرة او المتمسك المذكور من العاملين بوجوب كون العوض
فى الاخرة وبوجوب دوامه وبه يظهر وجه الفساد لان منع المستحق عن المستحق لو ح او او قاف
الاخرة قبيح عندهم فتامل كيلا يتالم بانقطاع التخفيف فان قلت يجوز ان لا ينقطع التخفيف فلا يتالم
قلت دوام العوض غير واجب عندهم لتفرقه بل ينقطع يبقى فيه بحث وهو انه لا محذور فى التالم بانقطاع
التخفيف على تقدير تسليم لزوم التسلسل على الوجه المذكور لعدم امتناع التسلسل فى الامور الاخروية لان ما له دوام
العوض ولا محذور فيها والطعن السابق ان منعهم ظهور التخفيف لهم لئلا يحصل الم

حصول التحقيق فيمتنع نعم العوض اخف التحقيق مع عقاب الفسق وقد يد مخالف للمحكم لان الابتداء
بالعوض جائز فتوسيط الالم عبث وقال الاخرون قالوا اذا توسط الالم يكون العوض غير مشوب بالمنة
فيكون الذ واعلم ان المفهوم من ظاهر ما ذكره الاختلاف الخامس اختلاف المجوزين في وقوع
الايلام وعدمه ووقوعه لكن ووقوعه مشاهد فيجوز ان يوجه بجواز الايلام بمجرد التعويض او
مع كونه عبرة له ولغيره كاختلاف المانعين صرح به الابهري تدرجوه عن القبيح فان طلب الرجوع
عند ما كان الالم في مقابلة سيئة ولا يجب العوض كما ان اللهم الا ان يقال يكفي في الزجر ترتب
الالم على السيئة بحسب الظاهر وان لم يكن في مقابلتها في نفس الامر قلت لا نم انه يجب في الزجر
وجوب كون الالم في مقابلة السيئة نعم يرد ان العوض اذا كان بحيث يرضى كل عاقل بتحمل
ذلك الالم لاجله لم يحصل الانزجار اللهم الا ان يقال ينزجر بالالم لعدم الشعور بالعوض
وذهب عباد الضمري من اكثر النسخ بعدم الياء المثناة من تحت على الميم وصحح بعضهم عكسه على
ان الضمري منسوب الى ضمرة بتصغير ضمر وهو قرية من قرى الشام كذا في المغرب فعليك بالتامل
في مطابقته لما في الكتاب يعني انه غير مطابق له لان الظاهر من كلام الامدي اتفاق الا نعين
على جواز الايلام بمجرد التعويض واتفاق المجوزين على عدم جوازه الا بشرط التعويض او الاعتبار
الغير بذلك الايلام والمفهوم من نقل المص هو الاختلاف في كل من الفريقين اللهم الا ان يحمل
المانعون والمجوزون في كلام الامدي على جمهورهم ولا يخفى انه خلاف الظ ولا يصح منه
شيء ومن هذا التكلف تحصيل الحاصل لا معنى لحكمه اي لارادته وحقيقته لانه تعلق الشيء
بالابطال لان القدرة الحادثة مع الفعل اعترض عليه الاستاذ المحقق بان عدم تعلق
القدرة اذا كان من جهة ان القدرة مع الفعل لم يتوقف امتناع الفعل لعلم الله تعالى بعدم وقوعه
ولا ارادته لذلك واختياره اياه دخل ولزم ان يكون كل مكلف به مما لا يطاق سواء علم الله سبحانه
وقوعه او علم عدم وقوعه لان المكلف قبل الفعل بالضرورة والقدرة معه ولا قائل به لان
مرادهم بالقدرة في هذا المقام سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة التي مع الفعل وجوابه ان

معنى قوله فلا يتعلق به القدرة الحادثة انه لا يتعلق بها في زمان من الازمان اي ولو في
الزمان المتصل بالنظر الى زمان التكليف لان القدرة مع الفعل والفعل ممتنع في جميع الازمان
لان وقوعه يستلزم انقلاب علم الله جهلا او تخلف المراد عن الارادة او انقلاب اخباره كذبا
فتأمل ولعاند ان يقول انه يرد عليه ان هذا الاعتراض انما يتوجه على من حمل ما هو كلام المص
عليه من ان المراد بما قالوه من ايمان ابي لهب انه مكلف بان يؤمن بجملة ما اتى به النبي صلعم ومن جملتها
انه لا يؤمن فيكون تكليفا بالجمع بين النقيضين واما اذا حمل على ان المراد بما قالوا انه تع علم عدم
ايمانه واخبر به ومع هذا كلفه بالايمان فيكون تكليفا بما لا يطاق يصح قول المص انه من محل
النزاع لانه من القسم الاول ولم يرد عليه ما اورده ليست معللة بالاغراض فان قلت النفي
العرفي بان على ترتب المصالح على افعال الله تع فالنزاع في انها مسماة بالاغراض ام لا فالنزاع في
التسمية فهو بحث لغوي لا كلامي قلت الغرض هو العلة الباعثة على الفعل فالنزاع في ان تلك
المصالح هل هي باعثة للباري سبحانه وسبب الاقدام على فعله ام لا ولا شك انه بحث كلامي لا لغوي
جرابه الحكماء جمع حكيمة وهو لفظ موضوع معناه الحاذق الماهر مستكملا بتحصيل تلك
قيل لقائل ان يقول ان اردتم باستكماله بالغرض حصول صفة كمال له بسبب الفعل فلا نسلم استحالته
لجواز ان يكون كامل الذات ويحصل له بسبب كل فعل كمال ويحدث له استحقاق المدح لاجله
وان اردتم به غير ذلك فبينوه وانما لم يذكر المص هذا المنع اعتمادا على ما هو جواب المعتزلة
حيث قالوا لو كانت الصفات زائدة على ذاته تع لكان ناقصا لذاته مستكملا بالغير فان قلت
الاستكمال بالغرض المتجدد يستلزم الخلو عنه وهو نقص يجب تنزيه الله سبحانه عنه قلت الخلو عن
الكمال الفعلي ليس نقصا كما في حدث الربوبية والغرض كمال فعلي لكونه محمودا ومشكورا فلا
نسلم منع العلم الضروري لذلك بل منع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير كيف يدعي وجوب ذلك
لا يخفى ان قول الفقهاء لكن في افعاله تابعة له ان كان عاما لجميع افعاله تع كما هو الظ يكون خلو
ذا اهل النار ردا عليهم ايضا لكن لما لم يذكر قول الفقهاء في المتن بعض صرف قوله كيف الا ان رد قول

المعتزلة وهذا اخص من الشارح بنفي الوجوب ولا النفع فيه لهم ولا الغير هم يمكن ان العقاب بسبب
الخلود على الكفر بايعة في ترك الكفر واصرار السابع على الايمان وايضا المؤمنين يشفعون بخلود
اعدائهم في النار لحصول تشفي الصدور لهم مدخل في وجود البتة اذ لو جاز حصوله بدون
الفعل كان التوسل بالفعل الى تحصيله عبثا فان من قدر على ان يبيع متاعه في بلد بعشرة
وذهب الى بلدة بعيدة ليبيعها بتلك العشرة كان عبثا كما بيناه فيما سلف فيه ان ما سبق هو في
الموجودات الخارجية الذي بعد اسداء فلم لا يجوز ان لا يكون الغرض منها على ان توقف بعض الاشياء
على البعض عقلا ضرورة معلوم ضرورة كتوقف وجود العرض على وجود الجرم وايضا اذا عللت
افعاله لا يخفى ان هذا الكلام يدل على انه وجه بالث وقد نص المص على ان المذكور وجهان و
يمكن ان يقال هذا الوجه يفيد سلب العموم اعني سلب ان جميع افعاله معلل بالاغراض فيفيد
ابطال مذهب الخصم الذي هو الايجاب الكلي ولا يفيد اثبات مذهبنا الذي هو عموم السلب بخلاف
الوجهين الاولين فلم يذكر في اثبات المذهب الا وجهان وقد اشار الشارح الى هذا التوجيه بقوله
قوله في اثبات مذهبنا انا اقول المص لنا وجهان والا فسلب الاعراض فيه انه لم لا يجوز ان
يفعل شيئا في اليوم ليفعل اخر في الغد ويفعله في الغد ليفعل ما بعد الغد الى اخره ومثله غير محال
كما نعيم الجنان والدليل انما يتم اذا استلزم وجود الشيء وجود ما هو لاجله وبالجملة هذا الدليل
انما يتم لو وجب كون العرض فعلا اخر حادثا متعاقبا بالمعلل النبه وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون
امرا متجددا فاعمل بل يكفيه التعلق الاعتبادي هذا ابناء على ما ذكره في حواشي المطالع
من انه لا يلزم من كون الشيء غاية لشيء ان يكون وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي ولا
محذور فيه وفيه نظر اذ يلزم ان يكون غاية الشيء معلولا له بحسب الخارج ومترتبا عليه فلا
يتصور الاتحاد بالذات لكنها ليست اسبابا باعثة لان الباعث ما يكون مقصودا بالقصد
الاولي ويكون القصد الى الفعل لاجل تحصيله وافعال الله سبحانه ليست كذلك بل كلها مقصودة
بالقصد الاولي لاستغنائه الذاتي بدون استحقاق سابق منهم قالوا وللاعمال [illegible]

لقوله

لقوله يجزاء بما كانوا يعملون ونظائره وانت خبير بان الاستحقاق بمعنى الثواب والعقاب
على الاعمال لا ينافي بهذا واما بمعنى كون ذلك الترتيب حقا لازما يحث يلزم تاركه كما زعموا فهم
بلا دليل من الكتاب عليهم ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء فيه بحث في هوانه لو سلم قبح
التفضل بالثواب ابتداء لم يندفع بالتكليف فلا شبهة لطاعة العبد ولو استغرق عمره ولم تعم
طرفة عين اما او عد الله به من الثواب بفضله وجوده الا يرى ان الامير اذا امر الزمار بان يمل
بعرة واقعة في الطريق فيفعله ثم اعطاه كثيرا من المال واجله كثيرا من المال واجله غاية الاجلال
حتى انزله وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامر خدمه بتقبيل انامله يذم عند العقلاء
ايضا كالصلوة والصيام هذا يدل على ان كلمة الشهادة افضل منهما وفيه بحث اذ الظاهر
ان الصلوة افضل منها وسنذكر تمام الكلام فيه في السوالات في توضيح قوله عليه الصلوة والسلام
الايمان بضع وسبعون شعبة الحديث فعل التلفظ بكلمة الشهادة اشق على النفس
الكافرة من الصلوة وامثالها لان فيه ترك دين آبائه ولذا تراهم يبذلون النفوس دون
كلمة الشهادة نعم التلفظ بعد الكلام اسهل لكن بقاء الشيء حكمه ابتداء وانت خبير بان في
الصلوة ايضا بل في كل عمل شرعي يتقبل به الكافر من حيث انه ملتفت من البيع عدم ترك دينه
اعتقاده على انه ليس الكلام في تلفظ الكافر معارض بما فيه من تواصل الكافر الى جنته
بان العوض للثواب مع التمكن من اكتساب السعادة الابدية هي المحنة للتكليف والا يبطل
حسنه بتعذيب الكافر والفاسق سواء اصدرهما فيبطل ما ذكروه من حسن التكليف
قال في شرح المقاصد الحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح
ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص شاهدة بذلك كقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الاية من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى
زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية ولهذا كان القياس حجة الا عند
شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث وايضا

التسمية فعل الواضع لا انا نخصص الاسم بمعنى وقد يراد ان اكل الشئ باسم فيكون فعل المتكلم ولم
يلتفت اليه المصنف لانه لا يصح بحسب اللغة واحداث اصطلاح جديد لا ضرورة فيه [illegible] والاشكل
انها اى تلك التسمية غيره [illegible] بحسب [illegible] لان سياق كلامه يدل على ان المراد بالغير [illegible] الاصطلاحي
وقد سبق انه من اقسام الموجود وان النسبة ليست منها عند اهل السنة فلدلالات ما يسمى عليه بغير
بالمعنى الاصطلاحي وكذا الحال في الذات الموجودة مع تلك الصفة الا ان المراد بالذات ذات
الواجب وفيه ان مفهوم العليم ذات ما له العلم لا ذات الواجب في الاسم الا ان يراد الذات المطلق
او تعالى فهم عليه مذهب ابن فورك اه توضيح المقام ان ابن فورك ومن وافقه اطلقوا
الاسم على المدلول المطابقي للفظ فان ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه فوجه اطلاق القول
بان الاسم نفس المسمى ظ وان ارادوا به ما يطلق عليه الاسم اعني الذات كما يدل عليه قول الشارح
فانه يدل على الذات اه فمرادهم بكون الاسم عين المسمى مطلقا هو الاتحاد المعتبر في الحمل و
البعض الذي خالفوه ارادوا بالمسمى المعنى الذي كان واحدا والمدلول الاعم من المطابقي والتضمني واعتبروا
في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعموا ان مدلول الخالق هو الخلق وانه غير ذات الخالق بناء على ما مر
في الامور العامة من ان صفات الافعال غير الموصوف وان الصفات التي لا عينه ولا غيره هي
التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها واما الشيخ الاشعري فقد اراد بالاسم مدلوله المطابقي وبالمسمى
الذات فالمدلول المطابقي للاسم العلم عين الذات التي هي المسمى وفي نحو الخالق والرازق غيره
وفي العالم والقادر لا عينه ولا غيره فلا حاجة الى ما ذكره شارح المقاصد لتوجيه كلامه و
هو الذي وجهنا به كلام البعض المخالف لابن فورك ضرورة تصريحهم بان الاسم نفس الخلق
مثلا الا ان يستعمل في الشيخ ايضا كالموجود مبني على ان الوجود عين الذات
هو التسمية انه غير المسمى لا يخفى ان جعل الاسم عين التسمية ظ البطلان الا ان يصطلح على
ذلك فيكون النزاع معهم لفظيا فيكون بالمعنى المذكور اى القول الدال اى مسماه لان
التسبيح والتعظيم انما يتعلق بالمسمى بالاسم وقد يمنع ذلك بانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن

اللفظي

اللفظي لما ذكر يجب تعظيم الالفاظ الموضوعة لها وتنزيهها عن الرفث وسوء الادب وقيل
الاسم في الاسم مقحم وكذا في قوله الى الحول ثم اسم السلام عليكما فيكون لفظ الاسم اسما
لنفسه لكن الا باعتبار خصوصيته لان الوضع لدلالة اللفظ ليس بل باعتبار انه اسم لما حق في
المعنى والمغايرة بالكلية الحرية لا بالعينية في هذا البحث ما لم يسمى معنى زائدا كالخلق
والعلم اذ يجوز ان يعقل اه وانما لم يجب لجواز ان يكون الواضع هو البديع كما هو مذهب
الاشعرية الا انه انما يفيد بعقل الواضع للتسمية ولا يفيد امكان يفهم المعنى الحاضر وضع
الاسم اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه فان قلت من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تع
مع ورود الشرع بها كالماكر والمستهزئ ونظائرهما قلت اجيب في شرح المقاصد بان لا يكفي
في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان لا يخلو
عن نوع تعظيم ورعاية ادب وقال القاضي ابو بكر اه تحقيقه [illegible] لوازم الاسماء على [illegible]
واعترض عليه امام الحرمين بان القائل بما يعتبر في العمليات دون الاسماء والصفات واجيب
بان التسمية عمل اللسان ولا لفظ الطبيب اعترض عليه بانه قد ورد في حديث المصابيح
انه عم قال لمن قال اني طبيب انت رفيق والله طبيب وقد عرفت مما نقلناه عن شرح
المقاصد جوابه وذهب الشيخ ومتابعوه اه ههنا فائدة ينبغي ان ينبه عليها وهي
ان بعض الفضلاء صرح بان لفظ واجب الوجود لم يرد في الكتاب والسنة فمن اشترط
التوقيف في اسماء الله تعالى ينبغي ان لا يجوز اطلاقه عليه تع مع ان هذا الاطلاق شائع
اللهم الا ان يقال هذا في التحقيق صفة جرت على غير من هي له اذ المعنى واجب وجوده كما في
حسن الوجه فليس من محل النزاع وفيه نظر والحق ان اطلاق واجب الوجود عليه تع بالاجماع
وهو من الادلة الشرعية فليتامل مائة الا واحدا تاكيد لقوله تسعة وتسعين فلولا قوله
لتوهم ان العبارة تسعة وتسعين او سبعين وفي بعض الروايات الا واحدة فتكون على احدة
على تأويل الاسم بالكلمة اذ قد ورد التوقيف بغيرها اه فان قلت اذا كانت اسماء الله تع

نها

ذالة على التسعة والتسعين فما معنى الحصر المستفاد من الحديث المنقول من صحيحي البخاري ومسلم
قلت قوله عز من احصاها دخل الجنة في موضع الصفة لقوله تسعة وتسعين اسما ثم ان الله تعالى بديع
بجواز ان سعادة تفصيلها السعادة ومعانيها من الجلالة والشرف فيكون التسعة والتسعون منها لما
بجمع انواعا من المعاني المنبئة عن الجلال لا يجمع ذلك غيرها فان قلت اسم الله البديع الاعظم ان لم
يدخل في التسعة والتسعين فكيف يختص بمزيد الشرف فما هو خارج عنها وان دخل فكيف ذلك
وهي مشهورة والاسم الاعظم يختص بمعرفته ولي او نبي عز وهو سبب كرامات عظيمة لمن عرفه قلت
يحتمل الخروج ويكون شرف هذه الاسماء المعدودة بالاضافة اما جميع الاسماء المشهورة عند
الجماهير لا بالاضافة اما الاسماء التي يختص بمعرفتها الانبياء والاولياء ويحتمل الدخول لكنه
مبهم لا يوقف بعينه الاولى ومنشأ الكرامات هو الدعاء بخصوصه كذا ذكره الامام الغزالي في
شرح الاسماء الحسنى والحق ان التصرف في الاسم الاعظم وباي اسم كان من اسماء التصرف موقوف
على تحصيل المناسبة مع مسماه والتخلق باخلاقه ويحصل ذكر الاسم الاعظم لا يحصل المناسبة
كما ذكر اسم السلطان لا يسمع ما لم يحصل معه المناسبة الخاصة اللهم انفعنا واما الحديث
اختلف في انه هل يجوز تسمية الله البديع بما ثبت بخبر الواحد فقيل يجوز لانه من باب العمل
وقيل لا لانه من باب الاعتقاد ثم الطان الاطلاق ولو على وجه الاخبار يكفي في الاذن
ما لم يكن من السوق امر اخر يمنعه والا يلزم ان لا يكون كثير من الاسامي ما دونه فلا نخرج
بما في شرح المشارق من انه لا يلزم من قول عائشة رضي الله عنها ان الله رفيق يحب الرفق
صحة ان يقال يا رفيق لانه ذكر على وجه الاخبار وكالحنان هو بالتشديد من الحنان
بالتخفيف وهو الرحمة قال الله البديع وحنانا من لدنا وهو احد قولي الخليل وسيبويه حكي ان
جنيا ان سيبويه راى في منامه فقيل ما فعل الله البديع بك فقال خيرا او ذكر كرامة عظيمة فقيل له
بما ثم تلك فقال بقولي اسم الله اعرف المعارف واصله الاله يحتمل ان يكون حرف الجزء
من المحكي وهو الظاهر من كلام الشارح ويحتمل ان يكون من الحكاية بان يكون الاصل الها

منكرا

منكرا وقد ذهب الى الطرفين فرقة من الولة قالة على كلا الوجهين وقال بمعنى المفعول لكن
على الكل اصله ولاله ابدلت الواو همزة كما قالوا في وساد اساد كذلك قيل الابعد
وان اشعر بالبعض باعتبار ملاحظة الاصل كما في الكلي والالهات الرحمن الرحيم الرحمة
في اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضي التفضل والاحسان ومنه الرحم لانعطافها على ما فيها
لكن اسماء الله البديع انما يؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال دون المبادي التي يكون انفعالا
ولا اثرها بمعنى الانعام ثم اعلم ان الرحمن ابلغ من الرحيم وان كان كل منهما صفة مشبهة
مشتقا من رحم بعد جعله لازما بالنقل الى فعل بالضم لما فيه من زيادة البناء فبعضهم
اعتبر الابلغية باعتبار الكمية كما قيل يا رحمن الدنيا ورحيم الاخرة لان رحمة الدنيا
تعم المومن والكافر ورحمة الاخرة تختص بالمومن وبعضهم لاحظ الابلغية باعتبار الكيفية
فحمل الرحمن على المنعم بالنعم الاخروية لانها كلها جسام واما النعم الدنيوية فحقيرة بالنسبة
اليها وقيل الرحيم ابلغ لان العقل يكون للصفات الجبلية فهو دون بالسقيم والمريض
ثم الرحمن من الصفات العالية لم يستعمل في غير الله البديع ولهذا قدم على وقول بني حنيفة مسيلمة
الكذاب رحمن اليمامة تعنت وتمرد لا ابرام انها لا يزال الامن دام بريهم بمعنى بريح قوله
وقيل عليه نوع العاملين كانهم جعلوا العزيز بمعنى المعز كالخبير بمعنى المخبر قوله وقيل هو
المتصف بصفات الجلال والجمال وقيل ينبغي ان يحمل صفة الجلال والجمال على صفة القهر واللطف
حتى يكون مغايرا للمعنى المتكبر والا فان اريد بها صفة السلبية والثبوتية كما قيل في تفسيرها
لم يكن لقول الشارح وعلى هذا فائدة قوله وقال الامدي هو قريب من معنى الجليل قيل المغايرة
باعتبار المعنى اللغوي فان الجليل هو المتصف بالجلال وذو الجلال صاحب الجلال فالمغايرة
والفرق غير خفي قوله يتوقف عليها السمع اي يتوقف سماع من مباحث الالهيات قوله وتتوقف
هي على السمع اي باتفاق اهل السنة فخرج مثل السمع والبصر والكلام فانها علم عند البعض
قوله من النبأ بسكون الباء على وزن الضرب مصدر نبأ بمعنى اخبر واما بفتح الباء فليس بمصدر

فالنبي على هذا فعيل بمعنى فاعل صرح به في الصحاح لا بمعنى مفعل كما زعم الابهري فان
فعيلا بمعنى مفعل ليس بثبت كما اشار اليه صاحب الكشاف وغيره قوله بديع السموات قوله
وهو الارتفاع قال في الصحاح النبوة والنباوة ما ارتفع من الارض فان جعلت النبي
ماخوذا منه على معنى انه شرف به على ساير الخلق فهو فعيل بمعنى مفعول فظهر من كلامه
ان النبي بمعنى الرفيع لا الارتفاع كما ذكره المص ثم قال الش رح لقال نبي على وزن
غني وفي بعض النسخ تبني ولعله سهو من الناسخ لانه لا تورد لان الكلام في الثلاثي
لا المزيد قوله وهو الطريق فالنبي على هذا مشتق من غير المصدر كلامي دايم وامثالها
واما قوله لانه وسيلة فعله ان هذا انما يناسب اطلاق النبي لا النبي بل المناسب للنبي ان
تعالى لانه ذو وسيلة انا الله تع وهي ما معه من الهدى فيحتمل ان اطلاق لفظ النبي
بهذا المعنى على الانبياء من قبيل المبالغة كما في رايت من زيد اسدا قوله وهو عند اهل الحق
من قال الله تع قال الابهري النبوة عبارة عن هذا القول مع كونه متعلق بالمخاطب
ولما كان التعلق والمتعلق به غير قديم لا يلزم قدم النبوة وان كان قول الله تع قديما
لانها ليست عبارة عن مجرد قوله تع بل عنه وعن تعلقه بالمتعلق الحادث وانت
خبير بان تفسير النبي بما ذكر ينبغي ان يبنى على حدوث الالفاظ فقدمها مع حدوث التعلق
او قدمها ايضا مع حدوث المتعلق غير التعقل فان قلت ذكر التفسير يقتضي توقف
النبوة على ثبوت الكلام وقد استدل عليه بما نقل متواترا من الانبياء ومثل هذا
الا دور صريح قلت الذي توقف عليه النبوة هو الكلام اللفظي وهو من قبيل الحادث
الاصوات والحروف الغير الموقوف على الكلام النفسي القايم به تع والماخوذ من الشرع
هو هذا فلا دور قوله في دلالة هذه الاية فيه مسامحة لان قوله وهو يعلم حيث يجعل
رسالاته ليس بالاية الكريمة سورة الانعام الله اعلم حيث يجعل رسالته فلعله تكلم
بلفظ هو لكان اولى قوله نوع كما لا يخفى لان المطلق المخصص بمجرد المشيئة والاية انما

بل الاية صح

تدل على انه تع يعلم المكان الذي يجعل رسالاته فيه وهذا امر اخر بل دلالة الاية اكثر على اشتراط
الاستعداد اذ ظهر لما روي ان ابا جهل قال تزاحمنا بنو عبد مناف حتى اذا صرنا كفرسي رهان قالوا
منا نبي يوحى اليه والله لا نرضى به الا ان ياتينا وحي كما ياتيه فنزلت الاية للرد عليهم بان
النبوة ليست بالنسب والمال وانما هي بفضايل نفسانية يخص بها من يشاء من عباده فيجتبى لرسالته
من علم انه يصلح لها كذا في تفسير القاضي لم هذا الاستلزام الايجاب الذي يقوله الفلاسفة لانه سبحانه
ان شاء اعطى النبوة وان شاء امسك وان استعد المحل قوله قد تقال اذا شاء وكل احد يعلم انه انت
تعلم ما يصنع المستفيد عنه بحسب العرف تفويضا امره الى مشيته وفيه خفاء قوله المنتقشة بصور ما جرى الله
قبل علمه المستفيض المجردات العقلية هي الصور الكلية للصور الحوادث الجسدية حتى ينتقش النفس بها
بواسطة اتصالها بها واجيب بان المنتقش اذا اتصلت بها فقد يدرك فيها من الصور الكلية على الوجه
الجزئي بمعونة الحواس الباطنة على ان صور الجزئيات مرتسمة في النفوس السماوية وقد سبق
تفصيله في عاشر مقاصد الفدرة قوله حيث يجوز تموه للمرتاضين وقد يجاب عنه انهم انما يقولون انه
بلا مرض ونوم ورياضة يختص به على انه يجوز ان يكون الخاصة المطلقة بمجموع الثلثة ويكون
كل منها خاصة اضافية قوله مع اتحادها بالنوع مشكل اعرض لجواز الاستناد الى المشخصات
ثم هو مبني على القول بالموجب مدفوع بجواز استناد الاختلاف الى احوال البدن لطريق جري العادة
نعم مذهبهم الايجاب لكن الكلام في لزوم القول به على تعذر استناد الاختلاف اليها كما نقلهم من
كلامه والجواب ان تشخص النفس باعتبار البدن عند الفلاسفة فيكون مرجع الاستناد الاختلاف
الى احوال البدن ثم ان الاختلاف بطريق جري العادة سايغ الشرطية الى كلامنا فيه قوله كما للمرضى
والمجانين قد يجاب عنه بان حاصل كلامهم ان النفس الانسانية اذا اتصلت بالمبادي العالية
يتمثل لقوة التخيل العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الذي له
زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه بكلام مسموع ويكون ذلك من قبل الله تع وملائكته
ففيه تخيل صورة لموجود وكم بينه وبين تخيل ما لا وجود له اصلا كما للمرضى والمجانين قوله افترى

الطبيعة عندهم وجود النظام الكامل ح بعد في شرح المقاصد والظاهران الاسناد عدم الاهمال
اما الطبيعة مجاز عقلي على نحو ما صام نهاري وان اريد بالطبيعة سببها اعني العناية فتأمل قوله
في حقيقة المعجز لا خفاء ان حقيقة الانجاز اثبات العجز استعير للاظهار ثم اسند مجازا الى ما هو سبب
العجز وجعل اسما له والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وفي ذكر
امام الحرمين ان ههنا تجوز آخر بناء على الاصح من رأي الاشعري وهو ان العجز ضد القدرة وانما
تتعلق بالموجود حتى ان عجز الزمن عن القعود لا عن القيام ووجه التجوز على هذا ان المراد
بالعجز عدم القدرة اذ لو حمل العجز عن المعارضة على المعنى الوجودي لوجدت المعارضة الاضطرارية
وقد سبق تحقيق هذا في مباحث القدرة فليتذكر قوله عبارة عما قصد به اعترض على هذا التعريف
بانه صادق على الذي يظهر في يد الساحر المدعي للنبوة واجيب بان المراد القصد من عند الله سبحانه
والاظهر في الجواب ان يقال المتبادر من التعريف قصد اظهار الصدق مما هو نفس الامر فلا يصدق على
السحر كما لا يخفى قوله ان كان عدم مباكما هو اصل سبحانه اه هذا المنقول من الامدي مخالف لما في المقصد
من مقاصد القدرة فليتطرف قوله وشرط قوم اه هذا مستدرك لان معنى الشرط الاول اعني كون
المعجزة فعل الله ان لا يكون للعبد دخل فيها بالكسب وجوابه ان معناه ان يكون مخلوقا له تعالى ويؤيده
ما ذكره الشارح في شرح الكشاف ان شرط المعجزة ان يكون صادرا من الله تعالى لانه تصديق فعلي منه
سبحانه وح يكون معنى قوله وشرط قوم اه انه شرط قوم ان لا يكون مكسوبا للعبد ايضا
ويؤيده ايضا ما سنذكره من او اسند الطائفة الحاملة القائلة بان المعجزة لا تدل على الصدق
ولا يقدح في هذا عدم قولنا بالقدرة المؤثرة للعبد اصلا كما لا يخفى كصعوده الى الهواء فانه
مقدور باقدار الله تعالى قوله وهو الاصح لان المقصود تصديق النبي عم سيجيء الغير وهو حاصل
قوله مما في عبارة الكتاب من الاختلال الا ان من شرطها ان لا يكون المعجزة مقدورة للنبي قائلا بان نفس المعجزة
معجزة فتأمل ويمكن حمل كلام المص على ان يكون ذلك الفعل مقدورا للنبي عم دون غيره معجزة فلا خلل
في العبارة ولا يخفى بعد قسلم مساعدة عبارة المص لذلك المعنى اذ كون الفعل مقدورا لكنه نفس القدرة

في عدم

في عدم المقدورية وانه لا معنى للرد لكونه معجزا على من شرط عدم مقدورية المعجزة فتأمل
ظاهرا على يد مدعي النبوة فقولهم كرامة الاولياء معجزة لنبيهم انما هو بطريق التشبيه اي كالمعجزة
في دلالتها على صدق نبيهم وهو بعد ذلك مختار اه هذا بناء على انه لو قال معجزتي ان احيي هذا الضب
الميت فاحياه فنطق انه كاذب يعلم به صدقه فيه تأمل لان المعجزة اخبار عن الغيب لا يخفى قوله
وقد علمنا خلقه يكون قيدا زائدا على هذا التقدير فيكون هو كاذبا في دعواه اي فيجب ان يعلم انه
لم يكن كاذبا عند ما ظهر فيه العلم بالغيب لتأخر دعواه عن ذلك فرضا فما ذكره انما يتم لو اثبت ان
لا يتصور ظهور الخارق على يد من يكذب في وقت ما ولو في المستقبل بالنسبة الى ذلك الوقت ما هو
فهو سيأتي انه لا يتصور اه قد يناقش فيه بانه فرق ههنا الكذب في دعوى انه آية صدقه والكذب
في دعوى النبوة وما سيأتي هو الثاني واللازم ههنا الاول قوله بعث سعة لعلل ما الكلمة بنت شفقة
اي بكلمة في انه تعبير عن المحقق اه لا يخفى ان المراد بالاستقبال هو الاستقبال بالنسبة الى الزمان
الذي دل الكلام على وقوع المعبر عنه فيه هذا مشترك بين المشبه والمشبه به ولا يرد ان الاستقبال
في المشبه بالنسبة الى زمان التكلم ولا كذلك في المشبه به اعني الحديث النبوي بل الاستقبال فيه بالنسبة
الى كون آدم عم بين الماء والطين والاظهر ان يقال فانه تعبير عن غير المحقق في زمان يدل
على تحققه في ذلك الزمان تنبيها على القطع والمعنى سيحقق هذا وقيل معنى الحديث كون نبوته عم
مقدرة في الازل وثابتة في العلم الالهي الازلي وهذا غير ما ذكره الشارح لكن يرد عليه انه لا يناسب
تقييده بقوله وآدم بين الماء والطين يرد على كل من التوجيهين ان سياق الحديث ينفي الاختصاص به عم
بهذه الفضيلة من بين الانبياء عم وعلى كل من التوجيهين لا اختصاص للفضيلة المذكورة به عم
لان نبوة كل نبي بل كل حال الكل احد ثابتة في العلم الالهي الازلي ويجوز التعبير عن كل حال محقق الوقوع
في المستقبل بما يدل على تحققه في المستقبل بما يدل على تحققه قيل وقوعه الاقرب ان يقال في معنى الحديث
للكل بحسب كل منهم عند بعثنا انهم العناية بما يسعد عليهم من النشأة الواحدة واحكامها وسيناء
كان في نشأة الروحانية نبيا للارواح ومتوسطا في تقرر حصص كمالاتهم الروحانية التي يجب بها بظاهر

كمالاتهم الجسمانية كما روي عنه عليه السلام اول ما خلق الله نوري هو المفهوم من شرح الجندي رحـ
لان شرط العلم بكونه معجزا ههنا في هو بحال مامر في بحث النظر من ان وجوب النظر على المطلق لا يتوقف
على النظر وعلى العلم بوجوبه والا لزم الدور وكذلك لان العلم بكونه معجزا انما يكون بعد النظر فالصواب ان يقال لان
شرط التمكن من العلم بكونه معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعدنا ولما لم يكن كذلك فان قلت
الحصول على وجه الاخبار عنه قبل الحصول هو محل الكلام وانه خارق للعادة قلت انضمام الخارق
الى ما ليس بخارق لا يجعله خارقا فيكون الخارق في الصورة المذكورة في المال نفس الاخبار
المذكور قوله كما اشير اليه بقوله عليه السلام ابيت [illegible] بن على ان المراد بوارد دات لقدسه عن الطعام والشراب
بل انها تغله عنها كما قيل وان شراب الوصل خير شراب وكل شراب عنده كسراب ويحتمل ان يكون
المراد صنعة الطعام والشراب فيكون من قبيل كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا
كما فيها من الصور الكلية والجزئية قالوا ان للحواس في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم
النفسي نقشين احدهما على هيئة كلية والاخر على هيئة جزئية متشاعرة بالوقت في الاول بالذات وفي الثاني
بالآلة قوله وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادة اه هذا رد على الشيخ ومتابعيه فانه
هو القائل بان دلالة المعجزة عقلية كما سنذكره الان وقد يجاب عنه بان الشيخ انما يعتبر الدلالة
العقلية بعد القيود اعني المقارنة لدعوى النبوة والتحدي وعدم المعارضة فان خوارق العادة اه فتأمل
قوله وهي عندنا اجراء الله تعالى عادته اه فيه ان العلم بالمدلول حصوله عادي وكل الادلة في العقليات
عندنا فالاولى الاقتصار على اظهار المعجزة قوله معلوم انتفاؤه عادة اه وفيه بحث لان معلومية
انتفائه عادة لا تنافي ان يكون بمعنى حتى جبلي مجبول في الطبايع وهو قبح تصديق الكاذب
من الله تعالى وانه لا يفعل لحصول الاختلال الصريح ثم ان كون الكذب صفة نقص وقبحا والصدق
صفة كمال وحسنا مما لا ينبغي ان ينكر وان انكر بمعنى ترتب الثواب والمدح والعقاب والذم فلسائل
واعلم انهم جوزوا ظهور الخوارق على يد المتاله ابتداء دون المتنبي فان الادلة القطعية قائمة
على كذبه بخلاف مدعي النبوة ويظهر منه انهم يجوزون ظهوره على يد من يدعي النبوة بعد خاتم الانبياء

قوله لان العلم بصدق الكاذب محال حاصل الكلام ان عادة الله اقتران المعجزة بالصدق وعدم
جواز خرق العادة فيها يستلزم الصدق وصدق الكذب محال وكذا عادة خلق العلم يستلزم العلم
بصدق الكاذب وبهذا التقرير يظهر اندفاع ما قيل ان اعتقاد الشيء قطعا لا يستلزم وقوعه اما
كون الاعتقاد مطابقا مما لا مدخل فيه للجعل حتى يقال انه ايضا عادي هو ما الثاني الصدق اه
فيه بحث لان هذا الدليل لا يناسب المذهب الاول اعني دعوى استحالة البعثة ونفيها الا بما قوله
ولا يلزم الحام السيء عليه ويبقى البعثة عبثا فتدبر قوله وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال اه
لا يخفى ان حاصل هذا المعنى من عبارة المصنف مع بعد والاوجه ان يجعل قوله بنصب دليلا او
بخلق علم اه ضرورة اشارة الى الجواب عن الثاني بان يقال حاصله انه يجوز ان يكون علم النبي عليه
بالاحكام بطريق نصب الدليل او خلق العلم الضروري غاية الامر كلام من شخص ذا الكلام في الامتناع
الذاتي لا في نفي الواقع ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان ليس لكل جسم مرئي كالهواء ومنها الجن والملائكة
ولو سلم فيجوز ان يخلق اللغو والخلو آفات والكلام في الامتناع الذاتي فتامل وجواب الرابع
عندنا ان القدرة مع الفعل قبل اقتصار المص على ما ذكره من غير تعرض لدفع الفساد خروج
عن قانون الجواب على ان ماذكره انما يدل في توجيهه يستلزم ان لا يصح الكافر لان التكليف
على ما ذكره مع الفعل واذا لم يتحقق منه الفعل اعني الايمان فلا تكليف له اللهم الا ان يكون المراد
مجرد دفع كلام الخصم قوله وذلك كالاحداث قبل المحذور المذكور في المتن عدم الفائدة وهو لا يوجد
في الاحداث فتامل قوله وهؤلاء كلهم احتجوا اه لا يخفى انتقاض دليلهم ببعثة ما اعترفوا ببعثته ما الخ
بعثته من الانبياء المذكورين من انعدامها الذي نقول يخل به ذكر الاعدام غير مناسب للمقام لان
امكانه سمعي موقوف على امكان البعثة والمعجزة وهذا اول المسئلة ادهم لا يكون خرق للعادة قبل هذا
الاحتمال مع كونه محالا لما مر من الشرط الكلي للمعجزة وعدم مساواة للمعجزة مشكل فان منع كون وقوف الشمس
في الافق مرادا مثلا خارقا فلم وحل على الانصاف اللهم الا ان يقال هو خارق في صنعه للعادة ومواليه للعادة
اخرى قوله اي على كون السحر موثرا وجب التغافل لا سوهم من الجمعة كونه مثمرا وعادة اذ لا نزاع في بطلانه شرعا

كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عم وروي انه سحر النبي واحدى عشر عقدة وو تر [illegible] بئر
فمرض عم ونزل المعوذتان واخبره جبرئيل عم بموضع السحر فارسل عليا كرم الله وجهه فجاء به فقرأهما
عليه وكان كلما قرأ اية انحلت عقدة ووجد بعض الخفة فان قلت هذا لا يلزم على هذا صدق الكفرة
في انه مسحور قلت لا لانهم ارادوا به انه مجنون بواسطة السحر وحاشاه عن ذلك قو ومنهم من انكر
القدرة اه قال القدرة في السحر ارادة ما لا حقيقة له كالشعبذة التي سببها خفة اليد واخفاء وجه
الحيلة واحتجوا بقوله تع في قصة موسى عم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى اجيب بجواز ان يكون
سحرهم ايقاع ذلك التخيل وقد وقع ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخيل لا يدل على ان لا
حقيقة له قو وقال اخرون هو كافر وجوب القتل لا يستلزم الكفر فلا اشكال في تعابير قبله وقال اخرون اه
لقوله تعالى بعضهم يجب قتله لان المراد به انه يجب قتله حدا وان لم يكن كافرا قو او حي فلا بد من
اعلام من الله الحكيم ان تعالى لا حاجة الى شيء منهما لجواز ان يخلق الله العلم الضروري بكذبه او بنصب
امارات دالة على كونه بحيث يعلم بها قطعا لا يبلغ الكرامة درجة هذا مردود بان من جملة
المعجزة علم الغيب واحياء الموتى وقد روى [illegible] ذلك عن كثير من السلف ولذا قيل ان الاصح ما اشتهر من
في رفع معجزة النبي عم صح [illegible] كرامة لامته اذا كانت على طريقه قو وعن السادس اه فان هذا
هو الجواب عن اول الوجهين المذكورين في السادس واما الجواب عن ثانيه فيعلم من جواب السابع
قو ان الملازمة ان المتواتر اه يمكن منع الملازمة بجعل [illegible] من ان حكم كل طبقة حكم ما
قبلها فاذا افاد المائة افاد التسعة والتسعون واذا افاد هذا افاد الثمانية والتسعون الى ان يبلغ
الواحد قو استواء الطرفين والوسط المراد من الطرفين والواسطة العدد في ومن الاستواء
الاستواء في الكثرة وامتناع تواطؤهم على الكذب وجعل المراد بالطرفين والواسطة الخبر الاول [illegible]
واكثر والثالث في بالاستواء هو الاستواء في احتمال قولهم الصدق والكذب فان العلم يختلف باختلاف
المخبرين كما انه يختلف باختلاف الوقائع فينتفي استواء المخبر الاول والذي بعده والثاني بالتواتر اما
بلى والعلم به ممتنع والوجه الاول هو المفهوم من [illegible] العقول والثاني هو المناسب لنفي الحكم التواتر

قوله

قو هذا الوضع حاصل بدون الاعادة فيه بحث فيه هو ان اللذة على تقدير عدمها اندفاع
الالم لا يستلزم الراحة مطلقا ومن البين عدم حصوله على تركه على حالة اللذة الا ان تعتبر الالم حالة
الحيوة والاندفاع بالموت في العدم ولا يخفى بعده قو النافين للنفس الناطقة والقائلين بان
النفس جسم اما هذا الهيكل المخصوص وجسم داخل فيه وهو الاجزاء الاصلية كما علم من تقسيم
الثالث سواهما معا قال في شرح الصحائف وهذا على وجهين احدهما ان يكون الروح مجردا
عن معاد الجسم فيتعلق له الروح بجسم من غير اعادة الجسم الاول وهذا مذهب قليل من اهل
العلم كالغزالي والفارابي ومن تابعهما الثاني ان يكون الروح جسما ساريا ويعاد الجسم الاول
ويرد فيه الروح وهو قول كثير من المسلمين واكثر النصارى الى هنا كلامه فتامل قو لان القابل
يجب بقاؤه مع حصول المقبول ليكون متصفا به رد عليه بان الالم الوجود فانه ليس معنى قبول الشيء
للفناء والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ومحل فيه الفناء والفساد على فيكون قبول الجسم [illegible]
الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم في الخارج بطريان الفساد والفناء نعم يجوز الاجتماع
في الذهن بمعنى انه يجوز ان يحصل الشيء في الذهن وتتصور العدم الخارجي فاي مانع لكلي يلزم
منه اجتماع المتنافيين قو بخلاف ما نحن فيه يحقق الفرق على ما حرره بعض الاذكياء ان
كون الشيء محلا لاستعداد وجود ما هو مباين العوام او لاستعداد عدمه غير معقول بل
الشيء انما يكون محلا لاستعداد وجود ما هو متعلق العوام له اي مستعد الوجود له ومحلا
لاستعداد فنائه اي مستعد العدم عنه فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها
متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف لاستحالة كمالاتها الا بواسطة تعلق البدن فيكون
البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا
الاستعداد منسوبا اولا وبالذات الى تعلقها وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد
كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات الى وجودها
في نفسها ليمتنع قيامها بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا

لما هو مباين له ولما جاز ان يكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به كذلك يجوز ان يكون محلا
لاستعداد انقطاع تعلقها به اذا خرجت عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن
لما سوق انقطاع تدبيرها على عدم بقائها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدم بقائها في نفسها لا
بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثها واستعداد عدمها وان الاول يجوز قيامه
بالبدن دون الثاني واندفع النقض بالصورة العارضة لان اسباب حلولها في المادة يستلزم انتفاءها
عنه وانت خبير بان هذا مبني على بساطة النفس وتجردها وقد تحققت مما سبق ان ادلة ذلك
غير تامة وعلى تقدير تمامها جاز ان يكون قابل الفناء نفس النفس لا مجردة وفي ذلك لما تحققت
الآن وهو الجواب بالاجمالي والتفصيل مذكور في المطولات واما العامة اه قال ابن سينا في بعض
كتبه اما قدر العلم الذي يحصل به السعادة الاخروية فليس يمكن ان انص عليه نصا الا بالتوقف
واظن ان ذلك ان يتصور الانسان المبادي المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا
يقينيا برهانيا ويعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر عنده هيئة
الكل ونسب اجزائه بعضها الى بعض والنظام الاخذ من المبدا الى اقصى الموجودات الواقعة في
ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق ان الذات المتقدمة على الكل اي وجود يخصها واية
وحدة تخصها وانها كيف تعرف حتى لا تلحقها كثرة وتغير بوجه من الوجوه وكيف نسبة سائر الموجودات
اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا لما قصه ادم عم وحواء
وسكناهما الجنة وحمل الجنة فيها على بستان من بساتين الدنيا كان في موضع مرتفع تحمل في
التلاعب بالدين ومراغم لاجماع المسلمين على ان اللام في الجنة المذكورة في القصة للعهد والمعهود
عندهم دار الثواب ثم لا مانع لخلق الجنة دون النار ويثبتونهما بلفظ الماضي ولا ضرورة
في العدول عن الظاهر لحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه ووقوعه مثل و
نفخ في الصور ونظايرها واحتج ان هذا الدليل لا يعطي ظنا قويا فضلا عن اليقين اذ قد سبق
ان الله سبحانه لما لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الى كل الاجزاء الزمنية

على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الازمنة بصيغة الماضي وعن البعض بصيغة
الاستقبال ره ولان الافلاك لا تقبل الخرق اه اجاب عنه في شرح المقاصد بان افناء هذا العالم
بالكلية وايجاد عالم اخر فيه الجنة والنار لا يستلزم الخرق ولا غيره من المحالات وانت خبير بان ما
لا يقبل الخرق والفساد من بعض الوجوه لا يقبل الفساد اصلا وان اختلف جهة الحكمين وكلام
فلا يخالطها شي من الممكنات الطان معنى المخالطة المنعه الدخول والوصول اليها ما ذكره الشارح
اذ لا ينفي ان يكون في ثخن فلك كالتدوير فان كونه وفساده لا ينقض فيما فيه لكن لفظ الوارد
لا يخلو عن تاييد لما ذكره الشارح فتدبر وانتم لا يقولون به عدم القول به لاختصاص ثم هما
اذ التماسح بين التعلق بين الارض والسماء ايضا نعم يمكن ان يقال الانسان العلل بسيط والان
الى شكله الكرة ولا بانه لا يجب ان يكون للعالم الاخر فلك اخر وانت خبير بان هذا دليل
لمن يذكر وجوه ها مطلق كما صرح به الامام في الملخص فالاولى هاهنا ما ذكره الامدي وهو
ان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة وفائدة والفائدة في خلق الجنة والنار الجزاء اه بالثواب
والعقاب وذلك غير متحقق قبل يوم القيمة اجماعا من المسلمين فلا فائدة في خلقهما الان فيكون ذلك
ممتنعا عقلا والجواب بمنع وجوب رعاية الحكمة في افعاله سبحانه وعلى تقدير تسليم انحصار
الغاية في المجازاة فلعل فيه فائدة اخرى قد استاثر الله سبحانه بعلمها اذ لا يبعد في ذلك
وجب هلاك اكلها بجواز ان يقال فليكن اكلها يوم الجزاء وذاتها الان لكن لما ورد على بقاء
دارها ايضا قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لم يلتفت الى هذا القول واجيب بالقطع دائر الشبهة
لامتناع تداخل الاجسام ولا يلبسنا الان في الجنة بالاتفاق فلو كان السماء والارض عرض
الجنة الان لكن فيها الان والجواب بمنع وجوب العرض ولو سلم فالعرض التفصيل بالنفع في بعض
الوجوه لانا نقول الاستحالة ممنوعة فان قلت الكذب نقص يستحيل عليه اجماعا ولا شك ان
جواز المحال محال قلت لطائف هذا الكلام بالنسبة الى المعتزلة وهم لا يقولون الا بالكلام اللفظي
وقد سبق ان النقص في الكلام اللفظي من قبيل القبح العقلي الذي نحن لا نقول به نعم يثبت بالاجماع

اسماء الكذب في كلامه مطلقا واما انه امر محال في نفسه بناء على انه بعض قبيح فبقي ههنا بحث وهو

ان مراد المعتزلة بكون الشي واجبا على الله تعالى ان الحالة اللائقة والحكمة المقتضية بمثل هذا الحكم ان

ياتي به لا انه يمتنع عقلا بحيث لا يكون مقدورا له ولا يكون البارى سبحانه موجبا بالمعنى الذي يقول

وهم مع ايجابهم عليه مع ما اوجبوه قائلون بكونه سبحانه مختارا بلا خلاف منهم فعلى هذا الفرع

اصل المعتزلة لا لهم بما ذكروه من حيث الجواب محل كلام فليتامل والاستحقاق العقاب الى العقاب الحتمي

كما في قولهم حصول الصورة فلا اتجاه القول بل العقاب ان لم يرد منه حاصل كلامه كما لو قيل

لنقطاع لجواز ان لا يخلق الله تعالى فان قلت لا فائدة لذكر الانقطاع حينئذ وانه كعدمه وجواب

كونه مشتملا على فائدة وحكمة لا نعرفها مما لا شك فيه بعد قلت ليس المراد عدم العلم بالانقطاع

بعد وقوعه حتى يرد ما ذكرته بل المراد عدم خلق العلم بانقطاع العقاب مثلا حال كونه معاقبا

حتى يسعى ملاحظة هذا الانقطاع وسائر الخلوص وما تمسك به اه حاصل التمسك ان الثواب

والعقاب لا يستمران عن مصار الانبيا ومنافعها الا بان الانبياء غير خالص عن الضرر يكون ان

خالصين ووجه الضعف لجواز ان يكون كل منهما خالص عن المنافي مع الامتياز بوجوه اخر

فضلا عن الوجه الواحد فان كلامكم مبنى على المحافظة فيه بحث اذ سيصرح في المقصد السابع

ان قصة الاحباط مبنية على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب مع بنائه عليها دون الالزام الا ان

تعال معنى البناء على المحافظة انه لا يتم الا بالقول بها والا وان افلا تامل فلا يلزم مجازه

بحث لان لام الخلد اما للعهد من حيث هي او للعهد الذهني وايا ما كان لا يصح النفي الا بان

يجعل مجازا عن خاص فتامل وهو عندهم بناء على استحقاق العقاب فيه هذه القضية

الاحباط كما لا يخفى لان الخلف في الوعد نقص فيه بحث لانه ان اراد انه نقص في الصنع فهم

وان اراد انه نقص في العقل وهو القبح العقلي بعينه كما اعترف به المص في امتناع الكذب على الله سبحانه

والاشاعرة لا يقولون به فكيف يستدلال على وفاء الوعد عليه انه اذا كان النقص الحسن لله تعالى

فمعنى وجوب الثواب وهو خلاف المذهب فالاولى التمسك بان الخلف كذب والكذب منتف في كلامه

اسماء معلوما بالضرورة من الدين كما سبق وان امكن عقلا ولا يبعد الخلف في الوعيد

نقصا على ما دل عليه قول الشاعر واني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي

ويرد عليه ان فيه كذبا وقد دل الاجماع على انتفائه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل

القول لدي وما قيل ان الكذب انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده فالوجه

ان يقال الوعيد مصروف لا انما الاخبار عن استحقاق العقاب لا عن وقوعه حتى يلزم الخلف بالعفو

وقد يقال الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا

الايعاد فلا كذب في الاخلاف في شي منهما وقيل لعل المراد بالقول في قوله تعالى ما يبدل القول

لدي القول السابق كقوله تعالى لاملأن جهنم واما عموم الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فليس في

ذلك على ان الكفار مخلدون في النار ابدا واختلف في اطفالهم والاكثرون على انهم في النار

ايضا لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي عم عن اطفالهم فقال عم

هم في النار وقال المعتزلة هم خدم اهل الجنة لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة

وزر اخرى وقيل من علم الله تعالى منهم الايمان على تقدير البلوغ فهو في الجنة ومن علم منهم الكفر

ففي النار وقد يختار المذهب الاخر لانه جامع للحديثين واما دخولهم تحت العمومات الواردة في حق

الكفار فممنوع لانهم ليسوا بكافرين واعطاؤهم حكم الكافرين في الدنيا لمصلحة لا يلزم تبعيتهم اياهم في الخلود في النار الثاني من تلك الوجوه حكي ان واحدا منكري الحشر اورد

هذه الشبهة على الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني فاجاب بان مثل هذه الحالة موجودة فيما بيننا

وذلك لان الاطعمة الغليظة تنطبخ بحرارة المعدة وتهري فيها بحيث لا يحصل مثل ذلك الانطباخ

اذا جعلت في القدر وطبخت انما يكون بالحرارة فدل ذلك على ان حرارة المعدة اقوى من حرارة العدد

التي تغلي بها الا ان استلذاذه بهذه الحرارة فاذا جاز ان لا يكون بالحرارة القوية مؤلمة فان الحوت تبقى حيوة

بها اوما الجواب بفناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا ولو سلم فلا يلزم التادي الى الموت لجواز

ان يمكن العادة من ابدان بدل ما يتحلل من الرطوبات ويمكن ان يدفع هذا بان ما يتحلل مني

الرطوبة بعد مدة معتد بها اكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان مدة تاثير الحرارة لما طالت
كان تاثيرها اقوى فيكون التحلل اكثر وهو ظاهر واما ايراد القوة العادية فسواء قبل الضرورة تاخذ
الرطوبة الغريزية في الانتقاص فهي غذاء للحرارة الغريزية فيكون نقصانها سببا لنقصان الحرارة
الغريزية ونقصان الحرارة الغريزية سبب لكثرة الرطوبات الغريبة لان الحرارة الغريزية ضعفت عن اصلاح
الرطوبات الغريبة وهضمها فكلما زادت الرطوبات الغريبة وكثرة الرطوبات الغريبة سبب لنقصان الحرارة
الغريزية ولا يزال يتاكد هذه الاسباب بعضها ببعض الى ان ينتهي الامر الى فناء الرطوبة الغريزية فتنطفي
الحرارة الغريزية لكون الرطوبة الغريزية مركبها ومحلها فيحصل الموت والحق ان هذا مبني على تاثير
القوى والطبائع فيما نسب اليها وهو باطل عندنا بل الكل بمحض خلق الله تعالى فاما ان يكون
ذلك قبل دخول النار وقيل لم لا يجوز ان يكون في النار يحصل العذاب في مقابلة الدرجات فالاولى
التمسك بالاجماع قبل ظهور المخالف ويمكن ان يدفع بان جزء الايمان هو الثواب الاجماع ودار
الثواب هي الجنة في الاحباط لا نزاع في احباط الطاعات بالكفر واما بغيره فاثبته المعتزلة ونفاه
اهل السنة واحتجت المعتزلة بقوله تعالى ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وانتم
وبقوله تعالى فاولئك حبطت اعمالهم وقوله تعالى ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى اجاب في شرح المقاصد
بان من عمل عملا يستحق به الاثم مع امكان عمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله
كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما وفيه نظر لان الجواب انما يتم اذا حمل آية الصدقة على مقارنة
المن والاذى اذ لو تاخرا عنها وابطلاها ثبت مدعاهم وذلك الحمل مخالف لظاهر النظم والداعي
الى ارتكابه على ان قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ابطال السيئة بالحسنة فالظاهر جواز عكسه
ايضا الا رعاية الكثرة لا بالنظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل بالنظر الى مقادير الاجور فلا وزاد
فرب كبيرة يغلب وزرها اجور طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى
اثبت ان قلت ما معنى الثواب به وانه منفعة خالصة ومع ان مرتكب الكبيرة مخلد في النار وحتى
ان الايمان عبارة عن الاعمال عندهم قلت لعل المراد انه يثاب به بعد التوبة وشرط تكميل الايمان

بل العكس ايضا قد يجاب عنه بان هذا انما يتم ان لو اعتبر عدد الطاعات والمعاصي وليس
كذلك بل المعتبر اجورها فيوازن اجور حسنة واحدة اوزار عشر سيئات وقال ابو هاشم
بل يوازن ويؤثر من هيه قوله تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية الاية
فيكون الشيء موجودا حال ما كان معدوما على قول الجمهور من ان المعلول مع العلة آنا
اذ لو جوز ان يكون آن البطلان بتعقب آن المجامعة لم يرد هذا بان كل واحد من العملين
يؤثر في الاستحقاق اه والحق انه ليس ههنا تاثير وتاثر حقيقيان بل معنى احباط الطاعات
ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه تعالى لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية يعذر بها
فلا محذور والاسقاط فيه بحث لان هذا الكلام انما يلائم توزيع الامور لا الامر
الذي اختاره المص لان مذهب الجبائي على هذا في المتاخر حتى يحبط السابق بقدره ويبقى نفسه
فلا يلزم على تقديرها وهاتا قطرها بل المتاخر يحبط السابق ويبقى نفسه فان الحكم ي
بعينه امثالها اه فيه بحث لان الدليل سابقا وهو ان المساواة والمعاوضة عندهم ليست باعتبار
العدد بل بالنظر الى مقادير الاجور والاوزار فالمساواة الممنوع عندهم هاهنا يعنيها يقع مقابلة
عشر سيئات بحسنة مثلا واذا حمل التساوي الممنوع على هذا لم يتجه الوجه الاول من الجواب فتامل
فلا يقولون به في غير صورة النزاع فيه بحث اذ لعلهم يقولون بالاستحقاق بالصغائر المصر فيه
كما يدل عليه استدلالهم بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واما الصغائر المقرونة
بالكبائر فيها الاستحقاق عندهم ايضا فيجوز ان يعفو الله عنها ويمكن ان يقال لم يثبت منهم القول
باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة اصلا وان اوهم به اجماله استدلالهم على العفو بالآية الكريمة
ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلقا انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى على
المنصف وبقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات قد يقال هذا انما يكون برهانا اذا ثبت
عموم الذنب للصغائر والكبائر واما اذا اختص بالصغائر بقرينة قوله لذنبك فان ذنبه صغيرة
قطعا فلا نسلم يكون الزاما للمعتزلة القائلين بعدم استحقاق العقاب بالصغائر حتى يحتاج الى

الشفاعة ويمكن ان يقال لا اشكال في عموم الذنب للصغاير والكباير ولا دليل على التخصيص
واما قوله لذنبك فقد سبق معناه الذنب لا مثلك والاحق عمومه للصغاير والكباير على ان كون
ذنبه عم صغيرة لا يقتضي تخصيص الامة وهو ظاهر جدا اما الى لزيادة الثواب اعترض بان الشفاعة
لو كانت حقيقة فيما ذكروه لكنا شافعين للنبي عم حيث نسأل الله زيادة كرامته وهو باطل اجماعا
اجيب بجواز ان يعتبر في الشفاعة كون الشفيع اعلى من المشفوع له واما القول بان الشفيع قد شفع ولا
يكون اعلى فمعناه انه على سبيل التشبيه والمجاز اذ الشفاعة انما تطلق في العرف على دعاء الرجل
لغيره كما يدل عليه اشتقاقه من الشفع كان المشفوع له فرد فجعله الشفيع شفعا بضم نفسه اليه
وهو عام اه فيه بحث اذ لو ابقي ما يفهم من ظاهر الاية على عمومه كما ذكره لزم ان لا يثبت الشفاعة ان عم
اصلا لان زيادة الثواب نفع عظيم فاذا خصص فالامر سهل وفيه بحث لان الضمير في قوله
عنه بان لا اخرون بعد رجوع الضمير الى من حيث عمومها فان النكرة المنفية خاصة بحسب الوضع
وعمومها عقلي ضروري كما تقرر في الاصول فاذا قلت لا رجل في الدار وان كان على سبيل البيان لزم
منه ان يكون جميع العالم على سبيل اللزوم الا ان يقال لما كان الضمير للنكرة في سياق النفي كان في وقوعه
فيه كوقوعها فيعم ايضا والخاص مقدم على العام لان الخاص قطعي والعام ظني وهذا على
مذهب الشافعية القائلين بان العام دليل فيه شبهة واما على مذهب الحنفية القائلين بان
العام قطعي كالخاص فلا اذ خص منه البعض فالجواب ان يقال قد خص الشفاعة لزيادة
الثواب فصار للمؤمنين اتفاقا والعام الذي خص منه البعض ظني بالاتفاق فيجوز تخصيصه
بالاحاديث الواردة في الشفاعة لاهل الكباير والله اعلم من حيث انها معصية قال في شرح
المقاصد الندم لخوف النار ولطمع الجنة هل يكون توبة فيه تردد بناء على انه ندم لكونه
معصية ام لا والحق انه لا تردد لان من حيث كونه معصية انها يبعد من الجنة ويقرب من النار و
لا يتوب الرجل منها الا الذي المعنى نعم ظاهر التوبة ان يكون لوجه الله تعالى لا لطمع ولا
لخوف نار لكن التوبة من المعصية من حيث انها معصية نعم الظاهر والله اعلم منه عم ان لا يعود

الله

الله اعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول ونحوه فالعزم على ترك
المعاودة انما يعارض التوبة في بعض الاحوال والاطراد في كل حال وجوابه يفهم من قول الشارح
ورد بان الندم اه وفيه بحث لان قوله اي من كلام المحشي الظرف متعلق بالعزم ومنع
الشارح على انه متعلق بالنفي المستفاد من لا يعود ويجوز ان يتعلق بالعود ايضا وهو في
المال كالمتعلق بالنفي كما في الواجبات فهل الاسم العقلي على الواجب الفرق بين المنهي والمعين عليه
فان ترك القبيح بكونه قبيحا لا يحصل الا بترك جميع القبايح بخلاف الاتيان بالواجب فانه لكونه
اتيانا يحصل باتيان واجب دون واجب وتوضيحه ان الكلام في الواجبات التي صدرت عن
الشارع الامر بكل واحد منها على حدة كالصلوة والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر
الشارع بالاتيان بواحد منها لا على التعيين كاعتاق رقبة اي رقبة كانت وذا ان
تمام الامتثال بالامر لا يحصل باتيان واحد منها دون الاخر بل باتيان الجميع كما ان تمام
الامتثال بالنهي لا يحصل بترك قبيح دون اخر من غير فرق فلو لم يصح التوبة عن بعض القبايح
دون بعض لم يصح اتيان بعض الواجبات دون بعض لكن التالي باطل اتفاقا فكذا المقدم
احياء الموتى في قبورهم اتفق اهل الحق على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتالم
ويتلذذ ولكن توقفوا في عود الروح وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما
ذلك في الحيوة الكاملة التي معها القدرة على الافعال الاختيارية لكن يشكل هذا الجواب بما
نكير على ما ورد في الحديث كذا في شرح المقاصد وقد يدفع الاشكال بان الجواب بلا روح ولا آلة
الجسد لان المتكلم بالشرايع هو الروح المذكور وهو مبدأ الاعمال فلا بد من حضوره عند الجواب اه
سواء كان بعوده الى البدن ام لا واخبار رويت عن النبي عم روي عن ابي هريرة رضي الله عنه
انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال
لاحدهما المنكر وللاخر النكير الحديث بطوله احتج المنكر بقوله تعالى قيل وصف الموت بالاولى
يشعر بكونه تامة وليست الا بعد احياء القبر فيكون الاية الكريمة حجة على المنكرين لا لهم واجيب بان المراد

الاول بالنسبة اما يتوهم في الجنة فانه يدل على الحوض اختلفوا في ان الحوض هل هو الكوثر
او غيره استدل على الاول بما روى عنه عم انه قال في اثناء حديث اتدرون ما الكوثر قلنا
الله ورسوله اعلم قال عم فانه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض ترد عليه امتي الحديث
وقال الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها واستدل على الثاني بان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض
فيها بعد في الحشر يدل عليه ما روى عن انس رض قال سألت النبي عم ان يشفع لي يوم القيمة
فقال عم انا فاعل قلت يا رسول الله فاين اطلبك قال عم اطلبني اول ما تطلبني على الصراط
قلت فان لم القك قال عم اطلبني عند الميزان قلت فان لم القك قال عم فاطلبني عند الحوض
فاني لا اخطي هذه المواطن الثلثة وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه امام
الكوثر او يستمد منه ينصب فيه ماؤه كما روي في بعض الاحاديث ثم انه قيل ان الشرب
منه يكون بعد الحساب والنجاة من النار وقيل لا يشرب منه الا من قدر له السلامة من النار
وقيل ان من يشرب منه من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظماء بل
يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة يشربون منه الا من ارتد
من الاسلام والعياذ بالله اي كتب الاعمال اي التي يوزن وقيل يجعل الحسنات اجساما
نورانية والسيئات ظلمانية فتوزنان اعلم ان الايمان في اللغة التصديق افعال من
الامن للصيرورة او للتعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا امن ان يكون معذبا او
جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف و
باللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول فيما علم مجيئه بضرورة اي فيما اشتهر كونه من
الدين بحيث يعلم العامة بلا دليل كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة الخمر حتى لو لم
يصدق بوجوب الصلوة مثلا عند السؤال عنها كان كافرا عند الجمهور وقيل هو المعرفة
فلا فرق بين المعرفة والتصديق ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من
اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يثاب ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات

بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر
والايمان الشرعي يجب ان يكون من الاول فان النبي عم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة فوقع
صدقه في قلب احد ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيار لا يقال انه في اللغة صدقه فلا يكون
ايمانا شرعيا كذا في شرح المقاصد وفيه بحث لان من حصل له التصديق بلا اختيار اذا التزم
العمل بموجبه يكون ايمانا اتفاقا ولو صدق النبي عم بالنظر الى معجزاته اختيارا ولم يلتزم
العمل بموجبه بل عاداه كان كافرا اتفاقا فعلم ان المعتبر في الايمان الشرعي هو الاختيار في
التزام موجب التصديق لا في نفسه هذا هو التسليم الذي اعتبره بعض الفضلاء امرا زائدا على
التصديق فليتأمل وقال الكرامية هو كلمتا الشهادة ولا يشترطون التصديق والمعرفة
حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن
اضمر الايمان ولم يسعده الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة كذا في شرح المقاصد والمذكور
في تفسير القاضي ان مذهب الكرامية ان الايمان مجرد كلمة الشهادة اذا قبله عن الاعتقاد
حتى اذا اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا وقد يلفق بينهما بان ما ذكره القاضي هو الايمان المنجي
من النار والمذكور في شرح المقاصد هو الايمان مطلقا وانت خبير بان سبب الايمان هو
الدخول في الجنة وسبب الكفر هو الخلود في النار فالقول بايمانه مع الخلود في النار كما ذكره
في شرح المقاصد مما لا وجه له هذا وقد يجعل الايمان اسما للاقرار بحقية ما جاء به الرسول عم
وشرط معه معرفة القلب حتى يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما
ان المعرفة ضرورية فلا يجعل من الايمان لكونه اسما للفعل مكتسبا لا ضروريا وقد يشترط التصديق
واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن التصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه
به يكون الايمان هو الاقرار فقط وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
اي الايمان الشرعي ان يصدق جزما بوجود الله تع وبالامور الاربع واليوم الآخر هو
القيمة وصوته لتأخره عن ايام الدنيا والمراد بالايمان به التصديق بما فيه من البعث

والختان ونحوهما من الامور التي اخترعها الشارع ومنها الجنان الاول ان الايمان لو كان
عبارة عن التصديق بما ذكر لزم ان لا يكون آدم عم مؤمنا لانه لم يؤمن بالرسل
لعدمهم قبله وفي زمانه وجوابه بعد تسليم ان التصديق بالرسل داخل في ايمانه ايضا
ان نفسه كان رسولا وآمن بانه رسول ولا يلزم اتحاد المؤمن والمؤمن به لان المؤمن به
كونه رسولا من عند الله وانه كان مؤمنا بان الله يبعث بعده رسلا الثاني ان الرسول اخص
من النبي عم كما قرر في الكتاب فليس في الحديث ما يدل على وجوب الايمان بالانبياء مع انه
واجب وجوابه ان المراد بالرسول هنا القدر المشترك بين الرسول والنبي وهو المرسل من عند الله
لدعوة عباده سواء كان صاحب شرع ام لا وقد كان الانبياء ضمن الرسل فالايمان بهم
ايمان بالانبياء وقال قوم انه اعمال الجوارح اه المفهوم من شرح المقاصد ان الايمان
عند هؤلاء اسم لفعل القلب واللسان والجوارح جميعا حيث قالوا اما على الرابع فهو
ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقال انه اقرار باللسان
وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد جعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا
في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو المنزلة بين المنزلتين واليه ذهب
المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند الجبائي وابي هاشم فعل الواجبات وترك
المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج
عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا لقائل
انتهى كلامه الاول الايمان اه لا يخفى ان هذه النصوص حجة على من جعل الايمان عبارة
عن مجرد الاقرار باللسان كالكرامية وليس حجة لعدم القطع بكون الايمان عبارة عن
مجرد التصديق كما هو المدعى لجواز ان يكون تخصيص القلب بالذكر في الاثر لكونه رئيس
الاعضاء ومستتبعا لما عداه كما دل عليه قوله عم الا ان في الجسد مضغة اذا صلحت
صلح الجسد كله واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب واما الحديث فعند اعتبار عمل

القلب لا عدمه اعتبار فعل اللسان كما لا يخفى ولا الجزء على كله فان قلت يجوز ان يكون
عطف الجزء على الكل اهتماما بشأنه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسبب شرعيته عليه
قلت ما ذكرته خلاف الظاهر لا يصار اليه ما لم يصرف عن الظاهر الذي هو مغايرة المعطوف
عن المعطوف عليه صارف ومنه مفهوم قوله تعالى الذين آمنوا الآية لا يصلح للدلالة
على المدعى لابتنائه على ان المراد بالظلم المعصية وقيل المراد به الشرك كما روي انه لما نزل
شق ذلك على الصحابة رضي الله عنهم وقالوا اينا لم يظلم على نفسه فقال عم ليس ما تظنون
انما هو ما قال لقمان لابنه لا تشرك بالله ان الشرك لظلم عظيم ومن جانب ان يقال المراد
بقوله تعالى آمنوا هو الايمان الظاهري اي الذي يعلم منهم بحسب ظاهر امرهم من الاقوال
والاعمال بعمل الاركان ظاهرا على التصديق وينفي اللبس بالظلم ان لا يكونوا
منافقين او يقال معنى ولم يلبسوا ايمانهم بظلم لم يكفروا بعد الايمان ولم يرجعوا عنه
الجواب بعد رضه بالاجماع ان المعارضتان انما يتوجهان على ما نقلناه عن المعاصر
واما على ما نقلناه من تفضيل القاضي فلا واما ان الاسلام هو الايمان الخ فان قلت
ما ذكره من دليل اتحاد الايمان والاسلام معارض بالحديث المذكور في المصابيح
وهو ان جبرائيل عم جاء الى النبي عم فقال اخبرني عن الايمان فقال عم ان تؤمن بالله
وملائكته الحديث فقال اخبرني عن الاسلام فقال عم ان تشهد ان لا اله الا الله
الحديث فانه يدل على ان الاسلام مغاير للايمان وغير له قلت قد سبق ان الدليل
الواحد لا يعارض المتعدد عند بعض المحققين سيما وذلك الواحد حديث والمتعدد
آيات فينبغي ان يحمل تفسير الاسلام في الحديث على تفسير ثمرته والظاهر التطابق اه
انما قال الظاهر لجواز ان يكون الخطاب في قوله الذي ذكرتم للخصوم الذين جعلوا اللفظ
ذلك في الآية اشارة الى جميع ما تقدم على معنى ذلك الذي امرتم به كما ذكره الشارح
فيطابق وان لم يذكره المص اي صلاتكم لو صح كما لزم ان يكون الصلاة وحدها

ايمانا مع انه فعل جميع الواجبات عندهم بهذا الظهور العلاقة وهي كون الصلوة من
شعب الايمان وثمراته ودالة عليه ولا قاطع طريق فيهم بل كلهم عدول والنزاع لجتلف
في قبول مراسيل الصحابي واختلافهم في مراسيل التابعي ولو سلم ان عدم الاجراء مع المؤمنين
فقاطع الطريق يحتمل ان لا مدخل للنار في ذكر اليوم امالا ان في الاخرة اياما وامالان
اليوم لا ينقطع لشيعة المصطفى اياه حتى قال عم لما بالغ في السوال اه روى عن ابي
ذر رضي انه قال اتيت النبي عم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال
ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق
قال وان زنى وان سرق قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق قلت
وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق على رغم ابي ذر صح ابن مالك بان حرف
الاستفهام مقدر في قول ابي ذر رضي الله عنه وان زنى وان سرق اي اوان زنى
ويقال ارغم الله انفه اي الصقه بالرغام وهو التراب استعمل في الذل والعجز عن
الانتصار وفي الانقياد على كره ومما ينبغي ان يعلم ان تكرار ابي ذر ليس للانكار
بل للظن ان الرسول عم فعله يجيب بجواب اخر عند تكراره ويرد عليهم مثله في الاعمال
اجيب عنه بان ترك الاعمال لم يوجب بلتمزاريها والايمان مامور به في كل حين فلا يعتبر
بقاؤها حكما لدفع الحرج مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا
مشترك الالزام بناء على منافاة الشرك للايمان اجماعا انما يظهر اذا كان التصديق
بالجميع معتبرا عند المعتزلة ايضا والا فلا اجماع على ما ذكر ثم هذا الاعتبار مذكور في
شرح المقاصد كلام وان لم يذكره المص في ضبط المذاهب لا على ما في الكتاب حيث
بدل التوحيد او اقام المنافاة مقام المجامعة فليتأمل والقائلون بانه مركب اعترضوا
عليهم ان الحديث على ما حملوه عليه يدل على ان الشهادة اعلى وافضل من التصديق
القلبي بجميع ما علم مجيء الرسول عم به بالضرورة وليس كذلك ولكن ان يدفع بانه

مخصوص

مخصوص بالاجماع او يراد انها افضل منه من حيث انها تحقن الدماء والاموال لا
انها افضل من كل وجه او المراد باضافة افعل التفضيل ههنا الزيادة المطلقة لا
الزيادة على المضاف اليه اي المشهود الموصوف من بينها بالفضل من اهل الملل قول لا
اله الا الله وبهذا ايضا يندفع ما قيل من ان الحديث يدل على افضلية لا اله الا الله
محمد رسول الله من الصلوة والحج وامثالهما مع ان الامر بالعكس فيما قيل في الجواب من
ان افضليتها من حيث انه سبب لعصمة الانفس والدماء والاموال لا مطلقا فيه بحث
لان الصلوة والحج الشرعيان ايضا كذلك وقد يقال افضليتها لانه لا يسقط الكل ومالم
يوجد لم يعتبر شيء منها عنه حيثيتان ليستلزم غيره من الاعمال وهو التقدم والوقف
عليه الايمان بضع وسبعون اي الايمان الكامل الذي في اعلى مرتبته وهو
المشتمل على اصوله وفروعه الاسلامية فرضها وواجبها ومندوبها والبضع في العدد
بكسر الباء وبعض العرب بفتحها وهو ما بين الثلث الى التسع وهذا الحد رجحه
على الجوهري حيث زعم انه يقال بضع وثلثين وبضعة عشر رجلا وبضع عشر امرأة
فاذا جاوز لفظ العشرة ذهب البضع فلا يقال بضع وعشرون وقيل المراد بالعدد
المذكور مجرد الكثرة لان فضائل الايمان اكثر منه ويرد به خلاف والله اعلم ان المراد
المبالغة في الكثرة لان سبعين يستعمل للكثرة كثيرا قال الله تعالى في سلسلة ذرعها
سبعون ذراعا علماذا على ما يستعمل للكثرة بعد ذكره اي المعنى انا انه اكثر من الكثير
وذهب بعض العلماء الى ان المراد سبع وسبعون وقد جاء في رواية الايمان
سبع وسبعون ونص الراغب الاصفهاني في الاربعة على ان الفروع الكلية ايمانه
وسبعون وشرح ذلك على وجه لطيف فمن اراد الاطلاع فليطالعه ليس داخلا
في اصل الايمان حتى يكون فاقدها فاقد الايمان كون الاعمال شعبة من الايمان لا ينافي
كونها جزءا منه ولا يدل على استلزام انتفائها انتفاءه لجواز ان يكون اجزاء غير اصلية

نظيره هذا انه لو قرا سورة بتمامها كان كلها فرضا واذا قرى بعضها لم يكن تاركى فرض وان
قلنا هو الاعمال فيقبلها وهو ظاهر اما اذا اريد مطلق الطاعات فرضا كان او نفلا فركا او فعلا
كما ذهب اليه البعض فازدياده وانتقاصه بحسب المواظبة عليها و تركها ظاهر واما اذا اريد بها
ما هو المفروض منها كما ذهب اليه اخرون فازدياده انما هو بحسب ازدياد اوقاتها وانتقاصها
بحسب انتقاصها او بعدم وجوبها كما في الحج والزكوة للفقير الاول القوة والضعف قيل هذا
مسلم لكن لا طائل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اعني القلة والكثرة فان
الزيادة اكثر ما يستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة والضعف فخارج
عن النزاع ولا انكار التصديق التفصيلي له قيل تلك التفاصيل لما كان الايمان بها بعد ثبوتها
اجمالا حاصلا فما لا طائل عليها لم يعد الايمان من النقصان الى الزيادة بل الاجمال الى التفصيل
فقط نعم يتصور ذلك التفاوت في عصر النبي عم فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة
ما جاء به النبي عم فكلما ازداد تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة بالوجه التام فيه
الى قبوله لهما بالوجه الاول ايضا باعتبار هذه الدلالة اعني دلالة قوله تع واذا تليت لانه
غير مسعد كما لا يخفى وهو عندنا عدم تصديق الرسول سواء كان مكذبا او شاكا في صدقه
واما ما ذكره في تفسير القاضي من ان الكفر انكار ما علم بالضرورة مجيء النبي عم به فلعل مراده
بالانكار عدم التصديق ليعم الشك لانا نقول انه مصدق قولا حكما وبهذا ايضا يندفع ما يتوهم
من انه يلزم ان لا يكون النائم مؤمنا اذ لا تصديق له لان النوم مضاد للعلم عندنا ووجه
الاندفاع ان الشارع جعل التصديق المحقق في حكم الباقي ما لم يطرء عليه ما يضاده فهو مصدق
حكما وقد يجاب بان التصديق ليس بادراك بل هو كلام نفسي على ما وقع في كلام بعضهم لانه
المنافاة بينه وبين النوم ولا يخفى ما فيه وهو عند كل طائفة بعائد ما فسر به الايمان له
في شرح المقاصد بانه مستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ويمكن دفعه بان القائل
لا يلزم ان يكون بالايجاب والسلب حتى يرد ما ذكره فتامل فبطلانه ظ لاستلزام ان يكون

النصارى مؤمنين فعالت الخوارج كل معصية كفر فان قلت يلزم السلف واصحاب الاثر
القائلين بان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ان يقولوا بما
قال به الخوارج بناء على ان الشيء ينتفي بانتفاء ركنه ولا منزلة عندهم بين الكفر والايمان
مع انهم لا يجعلون تارك العمل خارجا من الايمان ويقطعون بعدم خلوده في النار قلت اجيب عنه
بان الايمان يطلق على ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو
الكامل المنجي وهو الذي جعل العمل ركنا منه وموضع الخلاف ان يطلق الاسم للاول او الثاني وقد
اشرنا فيما سبق الى وجه دفع اخر فليتذكر وهم الاثرية المفهوم من شرح المقاصد الاثرى
احص من ذلك لانه قال الكافر ان قال بقدم الدهر واستناد الحوادث اليه خص باسم الدهري
وان كان لا يثبت الباري خص باسم المعطل ذهب الخوارج الى انه كافر وذهب الازارقة
الى انه مشرك لانه يعمل عملا لله تع وعملا لغيره وهو نفسه او الشيطان او غيرهما والحسن البصري
الى انه منافق اي مظهر للايمان منطبق للكفر واصله من نافق اليربوع اي اخذ من نافقائه
وهي احدى حجريه يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتى من قبل القاصعاء وهي
حجره الذي يوضع فيه اي للاخاص باليافقاء يضربه فتخرج منه والحق ان مذهب الحسن
راجع الى مذهب الخوارج ولا يمكن حمل كلامه على انه مؤمن في الجملة وان لم يكن مؤمنا كاملا
لان الوجه الثاني من وجهي الاستدلال على مذهبه يدل على عدم الاعتقاد فيكون كافرا
اللهم الا ان يراد بنفي الاعتقاد تضعيفه على نمط قولهم زيد ليس بشيء وعلى هذا الاول
الى كلام اهل السنة هو المشهور خلافه وفي بعض كتب الحسن البصري رجع عن هذا المذهب
المراد لم يحكم بشيء مما انزل الله تع اصلا وقد يجاب عنه بان الحكم بالشيء التصديق به ولا
نسلم ان من لم يصدق بما انزل الله تعالى فهو كافر وفيه بحث لان السياق صريح في ان المراد بالحكم
بما انزل الله تع هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه لا التصديق قلنا المراد من يحكم بوجوبه
وايضا يجوز ان يكون النعم عن ترك الحكم بالكفر بطريق الاستعارة استعظاما او تغليظا في

الوعيد عليه قلنا لعله اشكال وايضا يحتمل ان قوله لا يصلاها صفة مخصصة لا كاشفة فح
لا يتم الاستدلال ايضا تعلقا بالايمان فيه بحث لانه يودي الى نفي جزئية العصمة مع الايمان الخ ان
نقلت من اول بينة وثبوت بحث ناهض على ما ينطق به القرآن وحمله على ان معاقبته تخلد
لم يقل به احد من المفسرين في الاوساط ان يقال ان من تلك المخالف منزلة المكذب فلذا جعل الآية
شاملة للفاسق مانع على قاعدة المعاني كما في قوله تعالى انهم لا ايمان لهم وقوله تعالى لو كانوا
يعلمون للقطع بان بعض الفاسقين ليس بمكذب والفاسق يحشر وجهه مسودا بالمعصية
ان قلت قد ورد في الصحيح من الاحاديث ان الامة يبعثون غرا محجلين من آثار الوضوء فكيف
الفاسق مسود الوجه في ذلك اليوم قلت لعلهم يوردون الكلام في فاسق يكون فسقه ترك
الوضوء الثامن انه من اصحاب المشأمة قيل هم الذين يعطون كتابهم بشمالهم فيمكن
منع ان مرتكب الكبيرة منهم كما سيجيء مثله وقيل هم الذين هم مشؤوم وشر على انفسهم فكذلك
يمكن المنع لان الشوم والشر بالكفر وقد يمكن ان يقال انهم اما اهل النار شمالا او الظاهر كان المنع ايضا
من باب ايهام العكس فلا كونه من هذا الباب بحث اذ الظاهر من الآية حصر اصحاب
المشأمة على الذين كفروا فلو لم يكن صاحب الكبيرة المحكوم عليه ايضا بكونه منها كافرا لم يصح
ذلك الحصر والجواب ان هم ليس ضمير الفصل لان شرطه على ما بين في النحو ان يكون الخبر معرفا
باللام او افعل من او فعلا مضارعا فعدم الحصر ح ط مع عدم تكرر بما فيه خلل مبني على
توهم نظم الآية هكذا والذين كذبوا بآياتنا وبدله بقوله مع عدم كونهما الاجدى تنفا
لانه غير مسلم عند الخصم انك من تدخل النار فقد اخزيته لا يعلم هذا احكاية كلام الابرار
ولا يمتنع الكذب عليهم لانا نقول هو موضع التصديق عرفا نعم يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اخزيته
من الخزاية لا من الخزي فلا يتكرر الوسط في العمل الذي ذكره ولا يتم الاستدلال على ان الخزي
الذي يكون اليوم طرفا للخزي خاص فلعله خزي يوم الحشر لا خزي يوم دخول النار والان
كون كل مجرم مكذبا فالمراد الكاملون او المجرمون المخصوصون والجواب عنه قد مر مثله

يمكن

يمكن ان يجاب ايضا بان الاتقاء قد يكون بالتصديق و[illegible] بمعنى الكذب في مقابلة
الكفر يدل عليه وح فساق المؤمنين لا يدخلون في الذين اتقوا اللهم الا ان يقال سوق بعض
فانهم اما النار مما لا شبهة فيه فيلزم ان يكونوا كافرين ولا قائل بالفصل وح يحتاج
الى جواب الشق قطعا وهو قوله عم آية المنافق في الاعمال الا الذي وعد تعالى الامعن
لقول الحسن لان النفاق اظهار الصلاح مع فساد الباطن والفاسق من صلح سريرته و
ظهر فساده فلا ن عم المنافق وانت خبير بانه اذا كان مراده بالمنافق مبطن الكفر ومظهر
الايمان لم يتم ما ذكره اصح المعتزلة اه قال في شرح المقاصد وفي كلام الشارح لين من ليس
المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او
بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق المدح والثناء والتعظيم وهو الذي يسلبه الايمان الكامل
ونعتبر فيه الاعمال وتنفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين هذا النوع من الايمان وبين
منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب والاعراض كما يقال في نفي الصفات اما ما يرد
ملقومين قبيل الاعراض والا فعد هذا وهم يصرحون بان من احل بالطاعة ليس مؤمنا بحسب
الشرع بل بحسب اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين الوصف وغيره قوله
لا يكفر احد من اهل القبلة معناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات الاسلام كحدوث
العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواه كمسئلة الصفات وخلق
الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها
واحد لا يكفر المخالف للحق في ذلك والا فلا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على
الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من
موجبات الكفر عنه كذا في شرح المقاصد ولعله اراد ان اعتقاد قدمه مع نفي الحشر كفر والا
فقد ذهب كثير من حكماء اهل الاسلام الى قدم بعض الاجسام والنفوس من ارباب المكاشفة قدس الله
اسرارهم ذهبوا الى قدم العرش والكرسي دون ساير الافلاك فلا وجه للتكفير اذ لا تكفير قطعي

للنبي عم والله اعلم كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره لان من قال لمسلم يا كافر لقوله عم
من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به احدهما وسيجئ جوابه ثم سبحث النبي عم فارس حجة
المقاصد ولقائل ان يجيب عنه بان التصديق بجميع ما جاء به النبي عم اجمالا كاف في صحة الايمان
وانما يحتاج اليه التفصيل في المسائل الحق من العاصي عند حفظها وان كانت مما الاختلاف في تكفير المخالف
فيها كحدوث العالم فكم من مومن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حدث
حشر الاجساد قطعا لكن اذا الاخذ فلو لم يصدق كان كافرا فالحوابانا نقطع بان منهم
على التفصيل وان لم يكن كلهم كذلك بامكان الجهل الى ادنى الاجمال فانهم لا يقدرون
على سبح الدليل وهو قولهم بتناهي معدومات الله تع والصاد وسبق انهم قائلون
بواجبي الوجود فقد كفروا ابدا وسكد بهم الرسول عم ايضا او المراد المختلق
ايضا المراد ان من قال بخلق صفة لنفسه فهو كافر والامامية الثنا عشرية الصفات قائلون بخلق
الالفاظ كما م والمعتزلة لا يقولون بالنفسي لعدم قولهم بذلك فلا يلزم ان يكونوا كافرين
فكيف السنة والسبعة الاظهر ان يقال فكيف السبعة والثمانية والله اعلم على كل الامامية
الحق كانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم وعلى كل من احاد
الامة ومع هذا يرد عليه ان الوحدة من شرائط الامامة لا مقومات لها ومن الشروط
كثيرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات اشبه من جهة انه لا يعال لجميع
الامة انه بخلاف الامام للجامل والعاتق ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي انه لا يقال للشخصين
تابعيها الامة انهما امامان وقال المعتزلة والزيدية بل عقلا اي يجب نصبه علينا بدليل
العقل وانما لم يقولوا بوجوبه على الله تع مع ان الوجوب على الله تع مذهبهم في الجملة بناء على
انه لو وجب على الله سبحانه لما خلا الزمان عن امام ظاهر كهشام الغوطي منسوب
الى الغوطة بالضم وهي موضع بالشام كثير الماء والشجر واما وجوبه علينا سمعا اعترض
عليه بانه لو وجب علينا لزم انطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لسماء

الامام المنصف بما يجب ... الالزام مشقة في تركه معصية وضلال والامة لا تجتمع
على الضلالة فان قلت الضلالة انما يلزم لو تركوه على قدرة واختيار قلت عجز الواحد يتصور في
قدرة الكل ولو اريد بالعجز عدم من يتصف بشرائط الامامة فهو معه سوء ظن بالامامة
وبكروا الى سقيفة هي ساعدة بكرت ابكر بكورا او بكرت تبكيرا او ابكرت وابتكرت وباكرت كله
بمعنى وهو المسير في الصباح والسقيفة الصفة وهو دفن رسول الله فوت النبي عم يوم
الاثنين ودفنه عم ليلة الثلثاء على قول والاصح انه ليلة الاربعاء تو والناس على مصالحهم
من قولهم توفر عليه اي دعى حرمته الو بان والبوادي الوبان جمع وب في البوادي جمع دم
بمعنى طائفة نازلة بالبادية وفي الحديث من بدا جفا اي من نزل بالبادية صار جافيا
ولا تبغي بعضهم على البعض من قوله بغت على فلان اي رحمته والاسم منه البقيا بضم الباء والف
الناء وما بقيا على تريحاني ولكن تضاحرد النبال وكذا البقوى بالفتح الا ان كلهم لتصديه اي
لنصب واجد الشرط سواء ترك نصبه بنصب فاقد او لا انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرائطها
فعل هذا ابناء على قول السائل شروط الامامة فلما يوجد في كل عصر والاجماع بانتفاء الشرط
في كل الامة مما لا وجه له فالذي يجوبونه ليس بلطف اجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء
تصرف او لم يتصرف وتصرفه الظاهر لطف اخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث
اخافوه وتركوا نصرته ورد اولا بان لا نسلم ان وجود بدون التصرف لطف وثانيا بانه ينبغي ان
يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عندهم مثل الامير في الاسم
فان قيل العلة ظهر لهم وانتم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العادات التي لا ارتياب فيها
للعاقل كبحر من المسك وقالوا ثانيا لما علم جواب كل منهما من دليل الاخر لم يتعرض لجوابها
على الذب المنع الحوزة الناحية وبيضة كل شيء صورته تتحقق الامامة بدونها لحقوق الامامة
ثم غايته ان يجب دفع بعض الشرور وعند عدم امكان رفع الكل بالامام فان ما لا يدرك كله
لا يترك ان يكون قرشيا الحكمة انهم اشرف الناس نسبا وحسبا وشرائط الامامة فيهم

كالكرم والشجاعة والهيبة في نفوس العرب لم يكن في غيرهم ما كان فيهم على سرية
السرية قطعة من الجيش نحو اربع مائة رجل ظهور المعجزة المراد بالمعجزة معناه
اللغوي ولو قال ظهور الكرامة لكان اظهر والجواب الثاني انه والانصار ذهب اكثر المفسرين
الى ان المراد علامة النبوة وثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد في ام المقصود نقلا عن
الامام الرازي انها يثبت بلا بيعتهم ايضا بان يبايع الطلبة من هو اهل الامامة ياءمر
بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه فيودي الى الفتنة ولعود نقض صحيح انه
يحمل عليه استيناف العقد فلا خلل ولا فتنة بين متبع الحق وامام المعاند وفي اشتغاله للنص ايضا
فهو محل الاجتهاد والحق جوازه لان الضرورات تبيح المحذورات وما لا يدرك كله لا يترك كله
وعند الشيعة علي وعند الراوندية العباس لنا الرواية عباس رضي الله عنه اما النص فلم يوجد
وقد نص على ابي بكر رضي الله عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقديمه اياه في
الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عم يقول بدواة وقرطاس
اكتب لابي بكر لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر فعصمت امامة علي
يرد عليهم ان شروط العصمة صرحوا بانها امر خفي لا يعلمها اهل الشيعة ويكونها من الامور الخفية
التي لا يعلمها الا عالم السرائر اوجبوا النص على الامام فكيف يدعون عصمة علي ثم ونفي
امامته لانه زنديق الزنديق في الاصل منسوب الى زند وهو اسم كتاب لطهمورث زكى ايام
قباد وزعم انه تاويل كتاب مجوس الذي جاء به زردشت الذي هم يزعمون انه نبيهم من الخطاء
المجتهدين بعضهم على بعض وقيل ايضا ان خالد لم يقتل مالكا وانما قتله بعض قومه خطاء
لانهم اسروا على طرف النهار يوما وكانت ليلة باردة وقال خالد رضي ادفئوا اساراكم او
لغنائمهم معناه بغير ادفئوا وكان في ذلك اللفظ في لغة المخاطب بمعنى اقتلوهم فقتل كل
الشخص انه امر بقتل الاسارى فقتل مالكا واما قوله في بيعة ابي بكر رضه ومعنى وقى الله
شرها شر الخلاف الذي كان يظهر عندها بين المهاجرين والانصار اذ قد يضاف الشيء

الشيء

الشيء اذا ظهر عنده ولم يكن منه لقوله يع بل مكر الليل والنهار وليس منهما بل يظهر عندهما
ومعنى ومن عاد مثلها فاقتلوه اي من عاد الى مثل الكلمات الموجبة لتبديل الكلمة كقول الانصار
منا امير ومنكم امير بعليه للاشتراك بعليل بحصر المقام والمفسرين وحاصله انه لو ثبت
استعماله في معنى بالاشتراك فهو معنى مجاز لا يصار اليه الا الدليل لا معنى حقيقي لان المجاز خير
من الاشتراك كما ثبت في الاصول لا ينافي شموله لغيره لان العبرة لعموم اللفظ لا
لخصوص السبب كما تقرر في موضعه ودعوى انحصار ايتاء الزكوة حالة الركوع وعلى
بناء على انه الذي اعطى خاتمه في الصلوة مبنية على جعل وهم راكعون حالا ثم لا
كصلوة اليهود خالية عن الركوع او معنى انهم خاضعون الاول خبر الغدير اي
فيه ان غاية الدلالة على استحقاق الامامة في الحال لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة
الثلثة قبله كما هو مدعاهم يؤدي الى الكذب وطعن علينا ليس بحقيق لمن كان النبي عم
معتقه وهو خط ولا احاد لمن كان النبي عم خاله ولا ابن عم لمن كان النبي عليه السلام
ابن عم له فانه عليه السلام ابن عم لجعفر وعلي ليس كذلك بل ابن عم ابيه لانه اخوه
فان كل احد يعلم من دينه قد يجوز ان يكون الوجه التنصيص على موالاته وليس ه
ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمل كثيرة العمومات وليكون اولى بافادة الشرف حيث
قرن بموالاة النبي عم وهو خلاف مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد اجيب عنه بان المولى
بمعنى المفعل والمالك للامر والاولياء شايع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة قال ابو
عبيدة هي موليكم اي اولى بكم وقال عليه السلام امراة نكحت بغير اذن مولاها اي
اوليها والمالك لتدبير امرها ثم المراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى فالتوضيح بانه
ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله للقيام ومقامه لطريق التعيين
فانه لو عاش هرون بعده وفات موسى عم لتعين خلافته ولهذا العذر لو لم يثبت
مدعاهم ولا يرد ما يقال غايته الدلالة على استحقاق الامامة على نفي امامة الائمة الثلثة قبله

فتامل قال الآمدي الوجه الثاني انا اورد كلامه لان قول المص في الجواب هذا او نعاد
امر هرون الخ انما يلائم هذا التقرير لا تقرير المص لقم ومن لوازمه استحقاق الطاعة
فلان من لوازمه استحقاق الطاعة حال حياة موسى عم ايضا واللازم باطل وحينئذ
علي وقد يجاب بانه لا يمكن اعمال الاول في حق هرون النبي عليه السلام للاحالة العاطفة
فبقي معمولا في حق زمن الوفاة لكان اولى وجه الاولوية ان النبوة المستثناه
وان قيدت بقوله بعدي الا ان النبوة مرتبة غير قابلة للزوال باتفاق الوقت فلم يستثن
في الحقيقة مطلق النبوة سلموا على علي بامرة المومنين فيه انه لا يدل على عدم التراخي
عن وفاته عليه السلام قل للمخلفين من الاعراب الآية اي للذين كانوا تخلفوا عن حرب الحديبية
وان القوم المذكورين بنو حنيفة وكانوا قد ارتدوا وهذا قال عرض فانه قال تقاتلونهم
او يسلمون فان المرتد لا يقبل منه الا الاسلام او السيف وقيل المراد منهم بالقوم المذكورين
فارس والروم ومعنى يسلمون ينقادون لان الروم نصارى وفارس مجوس
يقبل الجزية وان لم يقبل من مشركي العرب اتفاقا ومن مشركي العجم ايضا عند الشافعي رح
جعل الامامة شورى بين ستة اي جعلها بينهم يتشاورون فيها ويقصدون من هو
احق بها بحسب رايهم اذ لا يعلم الافضل الا لعل هذا الراي اذ يجوز عندنا امامة المفضول
كما سيجيء الا ان قوله سيما عندهم يشعر بان ما قبله على عمومه وفيه ما فيه الثالث قوله يحرم
لا ابو الدرداء الخ اعترض عليه بان الحديث المذكور لا يدل على انه افضل بل على ان غيره ليس
افضل منه لجواز ان يكون مساويا له وبانه يجوز ان يكون افضل بحسب وقت ولا يكون
افضل عند ورود هذا الحديث هذا او بعد ذلك يكون غيره افضل منه والجواب عن الاول
ان مفهوم هذا الحديث بحسب اللغة وان كان غيره ليس افضل منه الا ان مفهومه بحسب العرف
انه افضل من غيره لانه حيث يقال ليس في هذا البلد احد افضل من فلان يفهم كل احد
انه افضل اهله والعرف اذا عارض اللغة كان الترجيح للعرف وايضا يروى ان ابا الدرداء

كان يمشي امام ابي بكر رضي الله عنهما فقال عليه السلام اتمشي امام من هو خير منك فقال ابو
الدرداء اهو خير مني فقال عليه السلام والله ما طلعت الخ هذه القضية تدل على ان المراد افضليته
مطلق لا المساواة كما لا يخفى وعن الثاني ان تقييده بالوقت خلاف الاصل لان الاصل عدم التقييد
سيدا كهول اهل الجنة اي سيدا الكهول الذين يدخلون الجنة ولا يلزم منه كون بعض اهل الجنة
كهولا حين كونهم في الجنة حتى يشكل بقوله عم اهل الجنة جرد مرد لو كنت متخذا خليلا الخليل الصاحب
الواد الذي يفتقر اليه ويعتمد عليه في الامور فان اصل التركيب للحاجة والمعنى لو كنت متخذا
من الخلق خليلا ارجع اليه في الحاجات واعتمد عليه في المهمات لاتخذت ابا بكر ولكن الذي
الجأ اليه واعتمد عليه في جملة الامور ومجامع الاحوال هو الله تع بل جميع قرابته فيه
اي بعض تحتهم بالابناء والنساء يابى عن ذلك لدخولهما في الانفس للاهم الا ان يقال ذلك البعض
لزيادة شرفهم رح ذي الثدية كان رجلا منافقا فخارجا من النبي عم وصار خارجا من
علي رضي الله عنه وكان له ثدي مثل ثدي المراة لعصي ديني اي لعصمة ما مع علي من بيان
الحق واظهار كلمة الصدق ومنجز وعدي اي بالي عاد عدت بابي انت وامي فديت
بابي وامي والاجماع منعقد على ان الانبياء افضل من الاولياء قبل الاجماع انما هو
على تفضيل النبي عم على الولي لا على تفضيل النبوة على الولاية فعن بعض الصوفية ان الولاية
افضل من النبوة لان الولاية تنبي عن القرب والكرامة كما هو شان خواص الملك و
النبوة تنبي عن التبليغ كمن ارسل الملك الى الرعايا التبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ
درجة النبي عليه السلام لجمعه بين النبوة والولاية ورد بان في التبليغ من الحق الى الخلق
ملاحظة للجانبين فيتضمن قربا للولاية وشرفها لا محالة وقد يقال تفضيل النبوة على الولاية
باعتبار تضمنها للولاية خارج عن البحث فان التبليغ من الحق الى الخلق جهة الى الحق
هي الولاية وجهة الى الخلق هي الرسالة والبحث في تفضيل الجهة الثانية على الاول
لا في تفضيل المجموع يعطي بلوغه في العلم الخ اما قبل العلم في الصغر كالنقش في الحجر والعلم

في الكبر كالنقش في المدر لو كسرت لها الوسادة اى كسر الوسادة كناية عن الجلوس للحكم
فلا يبعد اعتراض ابى هاشم وقد يجاب ايضا بان المراد من الادلة الدالة على نبوة محمد
عليه السلام ولا يخفى ان المطلب لغاية اعلى اهل التورية لا بعضه فتامل او سهلا وجبل
السهل ضد الجبل وارض سهلة والنسبة اليه سهلى بالضم على غير قياس واسهل القوم صاروا
الى السهل ينسبون اليه في الاصول فعلى ذلك لطول عمره كرم الله وجهه ولو طال عمر
ابى بكر رضه لما استدلوا الله اكثر من ذلك يوفون بالنذر اى صيام المنذور روى انه مرض
الحسن والحسين رضى الله عنهما فنذر على وفاطمة وفضة جاريتهما ان عوفيا صيام ثلثة
ايام فعوفيا ولم يكن عندهم شئ فاستقرض على رضه ثلثة اصوع شعير من يهودى و
طحنت فاطمة رضى الله عنها صاعا وخبزت خمسة اقراص على عددهم فعند الافطار قال
سائل يا اهل بيت رسول الله انا مسكين من مساكين المسلمين اطعمونى اطعمكم الله تعالى
موائد الجنة فاثروه به وباتوا لم يطعموا شيئا واصبحوا صياما وفى الليلة الثانية خبزت
خمسة اقراص من الصاع الثانى فعند الافطار سائل يتيم فاثروه به ولم يطعموا شيئا و
اصبحوا صياما وفى الليلة الثالثة خبزت خمسة اقراص من الصاع الثالث فعند الا
فطار سال اسير فاثروه به فنزل قوله تعالى يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره
مستطيرا ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واعلم ان حكاية مرض
الحسن والحسين ونزول الاية في شان على مما نقله صاحب الكشاف والقاضى فقيل
انها كذب محض لا اصل له لان سورة هل اتى مكية وتزوج على فاطمة رضى الله
عنها وما وقع عليه انما كان فى المدينة ولا مدفع الا بان يقال السورة مدنية كما
نقله الجزرى في تفسير الفاتحة عن جماعة من فحول المفسرين بل لم يعلم فيه خلافا و يقال
الاية المذكورة مدنية والقول بان السورة مكية باعتبار اكثر اياتها ومثله شائع
والله اعلم مد احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف مكيال دون المد و

ويجئ بمعنى النصف كالعشر بمعنى العشر اى لا ينال احدكم بانفاق مثل احد ذهبا من
الفضيلة والاجر ما ينال احدهم بانفاق مد طعام او نصف منه لما يقارنه من مزيد
الاخلاص وصدق النية وكمال النفس مع ما بهم من النفوس والفقر لا تتخذوهم غرضا
من بعدى اى هذا عام موتهم بالمنكرات والفواحش بما في الاعراض بوقوعها فلا
يصح جعل هذا الشق من شقى التردد والمعترضين لقوله عليه السلام ستفترق امتى
طعن بعضهم في صحة هذا الخبر فقال ان اراد باثنين وسبعين فرقة اصول الاديان
فلم يبلغ هذا العدد وان اراد الفروع فانها تتجاوز هذا العدد الى اصناف
ذلك اجاب الامام الرازى بان المراد ستفترق امتى في حال ما وليس فيه دلالة على
ان افتراقها في ساير الاحوال لا يجوز ان تزيد وتنقص وما قوله تعالى وما محمد الا
رسول قد خلت من قبله الرسل الاية قيل في الاستدلال بهذه الاية بحث اذ مثلها او
مثلها ورد في حق المسيح ابن مريم مع انه لم يمت بالاتفاق قال الله تعالى في سورة المائدة
ما المسيح ابن مريم الا رسول قد خلت من قبله الرسل والاولى الاستدلال بقوله تعالى انك
ميت وانهم ميتون والجواب ان القصر في قوله تعالى وما محمد الا رسول الاية قصر افراد
كما ذكره في التلخيص فان الشيطان لما صرخ يوم احد ان محمدا قتل واستعظم
الصحابة ولكن جعلوا كانهم ينكرون وفاته ويدعون انه عليه السلام جامع بين
الرسالة والتبرى عن الهلاك فرد بالاية ومعناها ان محمدا مقصور على الرسالة
لا يتعداها الى التبرى عن الهلاك ومن السنى انها صحيحة على عمر رضه واما الاية التى
وردت في حق المسيح فمعناها والله اعلم ان المسيح مقصور على الرسالة لا يتعداها
الى الالوهية واستحقاق العبادة بدليل ما قبل الاية وهو قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلثة ومرادهم بان ثلثة مستحقون للعبادة والذات والله سبحانه
عليهم بقوله وما من اله الا اله واحد فالفرق ظ وابطالهم فهذا دفع لما يرد على

كلام المص من ان المتكلب على ما ذكره هو القدري بضم القاف واشار الشارح الى ان الاسناد
افعال العباد الى قدرتهم يتضمن نفي القدرة فيها فالتسمية باعتبار هذا المتضمن ولكن
هذا اخر ما اردنا ايراده في حواشي المواقف نسأل الله تعالى ان يجعله خالصا لوجهه الكريم
انه هو البر الرحيم وان ينفع به المخلصين ويجعله ذخر يوم الدين والحمد لله رب العالمين
والصلوة على محمد واله اجمعين تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب
واليه المرجع والماب والله اعلم بالصواب على يد عبد الضعيف
النحيف المذنب المحتاج الى رحمة ربه اللطيف قماري بن
هابل غفر الله له ولوالديه واحسن اليهما واليه
آمين يا رب العالمين تاريخ سنة تسع مائة

م

اسعد طیفه وابد
صاحب اللوا رفیع القدر محمود
کاسمی شاه خلق محمود
عمر اته مبانی عمره
طارقی الغر نظل ممدود
سرد ایکی قصر دلنور زاباد
بارکی اینه قصور شی مشهود
طاق عالیسی کوکب ایتور
سر رفعت سپهره ثانی بود
جام بلور بحجلی صفتی
سیر گردون اوج بلند
بوقش ایده قصر بلند
بسرا ایده جلوه
نقش سرای در تاریخ
قصر مسعود مقام محمود